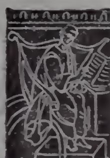
HOMENAJE AL PROFESOR

MICHAEL SCHMAUS



BIBLIOTECA «LA CIUDAD DE DIOS»

REAL MONASTERIO DE EL ESCORIAL

HOMENAJE AL PROF. MICHAEL SCHMAUS



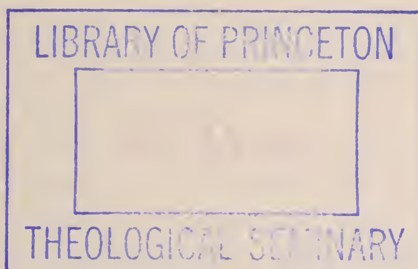
EL PROFESOR MICHAEL SCHMAUS

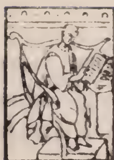
LA CIUDAD DE DIOS

HOMENAJE AL PROFESOR

MICHAEL SCHMAUS

EN SU SESENTA Y CINCO CUMPLEAÑOS





1963

BIBLIOTECA «LA CIUDAD DE DIOS»

REAL MONASTERIO DE EL ESCORIAL

Publicado como número especial
de la Revista «La Ciudad de Dios».
Julio-diciembre, números 3-4. 1963.

Depósito legal M. Sep. 5684-1959
Con las debidas licencias

Imp. Monasterio El Escorial

El profesor Michael Schmaus

LA CIUDAD DE DIOS ofrece este fascículo especial (números 3 y 4 de 1963) al Excmo. Sr. Profesor Dr. Michael Schmaus, Prelado Doméstico de Su Santidad y Decano de la Facultad teológica de la Universidad de Munich, con motivo de su sesenta y cinco cumpleaños. De esta forma, un grupo de amigos y discípulos, de España y de Alemania, se unen al homenaje que en su día (17 de julio de 1962) dedicó su propia Universidad al ilustre Profesor.

No debe sorprender que patrocine el recuerdo una revista agustiniana y española. LA CIUDAD DE DIOS abre sus páginas a este amistoso y académico gesto, porque considera en su línea la obra teológica del profesor alemán. Aparte de los contactos personales que ha mantenido con El Escorial, su enseñanza participa, según nos parece, de aquella virtud agustiniana del "entusiasmo", mediante la cual el pensamiento incorpora al estudio de las realidades divinas todo el impulso de la vida. Por otro lado, viene marcada la obra de Schmaus, y también todo el despliegue de su acción, de una nota de humanismo religioso, que es la tónica, no sólo de la obra y la acción de San Agustín, sino de la Orden que le venera como patrono. Por esto, nuestra revista considera suyo un homenaje como el presente.

El que este recuerdo se promueva en medios españoles tiene no menos explicable justificación. El número cada vez mayor de estudiantes de nuestra patria que acuden a Munich a cursar Teología, saben la deuda de gratitud que tienen

contraída con aquella Universidad, y concretamente con el profesor Schmaus, siempre dispuesto al estímulo y a la orientación de sus actividades. Esto, por una parte. Por otra, su interés por cuanto tiene que ver con España—reconocido por el propio Gobierno al concederle en 1954 la Cruz de la Orden del Mérito Civil—, su conocimiento del español y atención a nuestro movimiento bibliográfico en las ramas de su especialidad, y su constante preocupación por nuestros estudiosos, que siempre encuentran en él generoso apoyo, le hacen acreedor a que se le considere hispanista de inspiración. Sin que sea de descuidar el hecho de la marcada configuración latina de su tipo humano y mental, en lo que sin duda radica buena parte de sus dotes de amplio y elegante expositor, de universalidad de preocupaciones y de claridad de concepción. Todo lo cual, unido a su disciplinada formación germánica, hacen de su figura una de las personalidades más completas del pensamiento teológico contemporáneo.

Por lo que hace a su interés por los alumnos españoles, baste decir que la mayor parte de los que han asistido últimamente a las aulas de Munich le han tenido como director de tesis para el grado de doctor. De nueve españoles, en efecto, que desde 1952 cursaron estudios completos en aquella Facultad de Teología, ocho han trabajado bajo su dirección.

Por lo demás, el nombre y la personalidad del Dr. Schmaus son conocidos sobradamente en todos los círculos cultos españoles, particularmente a través de la difusión que ha tenido la obra de más envergadura de cuantas lleva publicadas, su Teología Dogmática, *recientemente traducida.*

Subrayando la corriente de simpatía que todos estos hechos pregonan, y en agradecimiento a su dedicación a las tareas de profesorado, se ha concebido este número. Que sirva como homenaje a sus reconocidos méritos en el campo de la ciencia teológica y a su capacidad de comprensión humana.

El número recoge una serie de artículos vinculados por los lazos de discipulado o de amistad con el maestro. La mayoría se deben a plumas españolas, por lo regular jóvenes, pero sólidamente preparadas. El núcleo mayor de temas se orienta sobre puntos de investigación en torno a la Teología medieval. Con esto hemos querido subrayar la continuidad con la propia

obra del Profesor, que, dentro de sus amplias preocupaciones por la ciencia teológica, ha consagrado inolvidables estudios a los autores y pensamiento escolásticos.

La vida del Dr. Schmaus puede seguirse en sus líneas generales, para los datos corrientes, en cualquier enciclopedia al día. Por eso aquí nos contentamos con señalar algunas de sus fechas centrales, insistiendo preferentemente en aquellas que dicen relación con su actividad profesional. Como exponente de la categoría intelectual del maestro, anteponemos al cuerpo de trabajos el catálogo bibliográfico de su producción. Esta bibliografía ha corrido a cargo de su discípula y colaboradora en la Academia de Ciencias de Baviera María Josefa González-Haba, que se ha consagrado también, de la manera más constante y desinteresada, a facilitar los trámites de colaboradores y de edición del volumen. Cumple aquí darle las gracias, así como a cuantos han tomado parte en la empresa, uniendo nuestros ánimos en un voto de admiración y reconocimiento al maestro común.

LA REDACCION

BIOBIBLIOGRAFIA DEL PROFESOR SCHMAUS

Fechas de su vida profesional.

Michael Schmaus nació en Oberbaar (17 julio 1897). Hizo sus estudios de Bachillerato en el Gymnasium de Rosenheim, de 1907 a 1916. El discurso de despedida estuvo a su cargo. Estudia un año en la Facultad filosófico-teológica de Freising (1916-1917). De 1917 a 1922 asiste a la Universidad, en Munich, siendo allí, en el Georgianum, Senior de los Teólogos. El 29 de junio de 1922 es ordenado sacerdote. De 1922 a 1924, trabajos pastorales en Neuerherberge, establecimiento dedicado a la enseñanza de jóvenes difíciles (de siete a veintiún años). En 1924 es docente de Historia de la Filosofía en la Facultad teológico-filosófica de Freising. En 1929 enseña, en el Seminario, Dogmática y Hebreo. Al mismo tiempo participa en trabajos pastorales en la catedral. En 1928 se habilita con Grabmann para Dogmática en Munich, y enseña allí durante dos semestres (un curso sobre Eckhart y otro sobre la fe). Mientras tanto, realiza viajes de estudio, sobre todo en busca de manuscritos, por distintas bibliotecas, en especial en Roma, también en Viena, Venecia, París, Londres, Oxford, Cambridge. Recibe en 1929 la cátedra de Dogmática en Praga, que desempeña hasta 1933. De 1931 a 1933 es predicador de la Universidad—*Universitätsprediger*—. A esta actividad suya hay que recurrir para explicar su capacidad de expresar la Dogmática en *menschliche Weise*. Nombrado profesor de Münster (1933), sucede allí a F. Diekamp, conocido por su dogmática tomista en tres tomos. En Münster da numerosas conferencias sobre problemas religiosos,

y lo mismo en toda Alemania. De 1943 a 1945 fue decano de la Facultad en Münster. Al encontrarse la Universidad de Münster totalmente destruida (1944), se retira a Rosenheim, donde escribe, en ese tiempo de guerra, *Von den letzten Dingen*. Recibe el encargo, en 1945, tanto de parte del Cardenal Faulhaber como del Gobierno de Baviera, de organizar la Facultad de Teología en Munich, que en el año 1938 habían clausurado los nazis. Desde entonces es profesor de Dogmática en dicha Facultad. Decano de la misma en 1950, en 1951 es elegido Rector, por el profesorado, de las siete Facultades de la Universidad. Fundador (1954) del "Grabmann Institut" para investigaciones y estudio de la filosofía y teología medievales; y Director, desde entonces, del Instituto. Actualmente, Decano de la Facultad de Teología. Presidente del "Dogmatischer Arbeitskreis", que lleva cuatro congresos celebrados. Desde hace treinta años, activo participante en las conversaciones con teólogos protestantes. Desde 1947, en el "Katholischekumenischer Kreis". Presidente del "Hochschulkreis" en la "Katholische Akademie in Bayern". Presidente, en la "Bayerische Akademie der Wissenschaften", de la Comisión para la publicación de textos teológicos y filosóficos medievales. Del círculo presidencial de la "Görres-Gesellschaft". Miembro ordinario, dentro de esta sociedad, del Instituto para la "Begegnung von Naturwissenschaft und Theologie". Organizador y Director, durante el Congreso Eucarístico de Munich, 1961, del Congreso científico sobre el tema *El culto y el hombre moderno*. Desde 1961, Presidente de la "Deutsche Japanische Gesellschaft in Bayern". Actualmente, Presidente honorario. Miembro honorario y activo de diversas asociaciones estudiantiles. Conferenciante en numerosos congresos y reuniones teológicas en Alemania y otros países. 1959, conferencias en Tokio, Kioto, Hiroshima. Miembro ordinario de la "Comisión teológica para la preparación del II Concilio Vaticano". Desde la apertura del Congreso, Teólogo del Concilio; y de la Comisión Teológica del Concilio. Miembro de las sociedades científicas: "Bayerische Akademie der Wissenschaften", München 1951. "Academia Mariana Internationalis", Roma 1952. Academia "Leonardo da Vinci", Scienze, Lettere, Belle Arti, Napoli 1952. "Pontificia Accademia Teologica Romana", 1956. Antigua "Academia Teológica" de Lemberg (Ukrania). En posesión de las siguientes distinciones: Erzbischöflicher Geistlicher Rat, 1947. Prelado doméstico de Su Santidad, 1952. Cruz de la Orden "Al Mérito Civil", 1954. Cruz de Comendador de la Real Orden del Fénix de Grecia, 1957.

Desde 1950 hasta 1960 es editor de la *Münchener Theologische Zeitschrift,* Verlag Zink, München; desde 1960, coeditor. Desde 1951, editor del *Handbuch der Dogmengeschichte,* Verlag Herder, Freiburg. Editor de las *Mitteilungen des Grabmanns-Institut* de la Universidad de Munich, Verlag Hax Hueber. Publicados ya siete cuadernos y uno especial. Coeditor de los *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters,* Münster (désde 1960, editor). Del *Philosophisches Jahrbuch,* desde 1960. Del *Lexikon der Marienkunde,* Regensburg. Coeditor del *Handbuch Wahrheit und Zeugnis,* Düsseldorf 1964. De *Theologische Fragen heute,* München 1964 ss.

Numerosos artículos en el *Lexikon für Theologie und Kirche.* 1 ed. Freiburg 1930 ss., 2 ed. Freiburg 1957. Críticas de libros en revistas teológicas, por ejemplo en *Theologische Revue.* Asesor de Dogmática en la nueva edición del *Lexikon für Theologie und Kirche.* Asesor en el *Lexikon des Katholischen Lebens,* editado por el Arzobispo doctor Wendelin Rauch, Freiburg 1952. De la *Neue Detusche Biographie,* editada por la Comisión histórica de la "Bayerische Akademie der Wissenschaften", Berlín 1953 ss. Del *Sachwörterbuch zur Deutschen Geschichte,* editado por Hellmuth Kössler y Gunther Franz, München 1956 ss. Del *Staatslexikon,* editado por la "Görres-Gesellschaft", 6 ed. Freiburg 1958 ss.

BIBLIOGRAFIA

Katholische Dogmatik

Tomo I: *Gott der Dreieinige:*

1 ed. Einleitung. Gott der Eine und der Dreieinige, München 1938.

2 ed. Einleitung. Gott der Eine und der Dreieinige, München 1940.

3 y 4 ed. Gott der Dreieinige, München 1948.

5 ed. Gott der Dreieinige, München 1953 (XIV), 667 pp.

6 ed. München 1960 (XXVIII), 750 pp.

Tomo II/1: *Gott der Schöpfer:*

1 ed. Schöpfung und Erlösung, München 1938.

2 ed. Schöpfung und Erlösung, München 1941.

3 y 4 ed. Gott der Schöpfer und Erlöser, München 1949.

5 ed. Gott der Schöpfer, München 1954 (XVI), 451 pp.

6 ed. München 1962 (XXIV), 612 pp.

Tomo II/2: *Gott der Erlöser:*

1 ed. Schöpfung und Erlösung, München 1938.

2 ed. Schöpfung und Erlösung, München 1941.

3 y 4 ed. Gott der Schöpfer und Erlöser, München 1949.

5 ed. Gott der Erlöser, München 1955 (VIII), 527 pp.

6 ed. München 1963 (XXIII), 621 pp.

Tomo III/1: *Die Kirche:*

1 y 2 ed. Kirche und göttliches Leben im Menschen, München 1940 (antes III, 1).

3 a 5 ed. Die Lehre von der Kirche, München 1958 (XVI), 934.

Tomo III/2: *Die göttliche Gnade:*

1 y 2 ed. Kirche und göttliches Leben im Menschen, München 1940 (antes III, 1).

3 y 4 ed. Die göttliche Gnade, München 1951.

5 ed. Die göttliche Gnade, München 1956 (XII), 488 pp.

Tomo IV/1: *Die Lehre von den Sakramenten:*

1 y 2 ed. Die Lehre von den Sakramenten und von den Letzten Dingen, München 1941 (antes III, 2).

3 y 4 ed. Die Lehre von den Sakramenten, München 1952.

5 ed. Die Lehre von den Sakramenten, München 1957 (XII), 804 pp.

6 ed. Die Lehre von den Sakramenten, München 1964 (XXXII), 902 pp.

Tomo V: *Mariologie:*

München 1955 (XII), 416 pp.

2 ed. München 1961 (XVI), 502 pp.

Teología Dogmática (edición española), Rialp, Madrid 1959 ss.

Dogmatica Cattolica (edición italiana), Marietti, Turín 1959 ss.

Libros y artículos *

Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus (Diss. München), Münster 1927, 431 pp. Reimpresión con nuevo prólogo, 1964.

"Der Liber Propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus, II: Die trinitarischen Lehrunterschiede" (Habil. München), en *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters,* editado por M. Grabmann, t. XXIX, en dos partes, Münster 1930, 660 + 334 pp.

"Augustinus und die Trinitätslehre Wilhelms von Ware", en *Aurelius Augustinus* (Festschrift der Görres-Gesellschaft), editado por M. Grabmann y J. Mausbach, Köln 1930, 315-352.

"Die Trinitätslehre des Fulgentius von Ruspe", en *Charisteria.* Alois Rzach zum 80. Geburtstag dargebracht, Reichenberg 1930, 166-175.

"S. Aurelii Augustini, Episcopi Hipponensis. De videndo Deo seu

* No se han recogido numerosos artículos de formación religiosa, ni las críticas, ni los artículos en distintos diccionarios a que se hace referencia en "Fechas de su vida profesional".

Epistula 147", en *Florilegium Patristicum*, editado por B. Geyer y J. Zellinger, cuaderno 23, Bonn 1930, 34 pp.

"Die Trinitätslehre des Simon von Tournai", en *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 1931, 373-396.

"S. Aurelii Augustini, Episcopi Hipponensis. De beata vita", en *Florilegium Patristicum, editado* por B. Geyer y J. Zellinger, cuaderno 27, Bonn 1931, 23 pp.

"Guilelmi de Alnwick OFM Doctrina de medio, quo Deus cognoscit futura contingentia", en *Bogoslovni Vestnik*, 12, 1932, 201-255.

"Die Texte der Trinitätslehre in den Sententiae des Simon von Tournai", en *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 4, 1932, 59-72, 187-198, 294-307.

"Guilelmi de Nottingham OFM Doctrina de aeternitate mundi", en *Antonianum*, 7, 1932, 139-166.

"Neue Mitteilungen zum Sentenzenkommentar Wilhelms von Nottingham", en *Franziskanische Studien*, 19, 1932, 195-223.

"Kykeley, cuiusdam adhuc ignoti auctoris Anglici saeculo XIV florentis Quaestio de cooperatione divina", en *Bohoslovia*, 10, 1932, 195-223.

"Nicolai Trivet Quaestiones de causalitate scientiae Dei et concursu divino", en *Divus Thomas*, 35, 1932, 185-196.

"Albert der Grosse", en *Katholiken-Korrespondenz*, 26, 13 Jahrg., Prag 1932, 32-39.

"Uno sconosciuto discepolo de Scoto. Intorno alla prescienza di Dio", en *Rivista di filosofia Neo-Scolastica*, 24, 1932, 327-356.

"Zur Enstehungsgeschichte der Willensmetaphysik", en *Theologische Revue*, 32, 1933, 345-358.

"Die Quaestio des Petrus Sutton OFM über die Univokation des Seins", en *Collectanea Franciscana*, 3, 1933, 5-25.

"Le commentaire des Sentences de Richard de Bromwych OSB", en *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 5, 1933, 205-217.

"S. Aurelii Augustini, Ad Consentium epistula. Praemissa est Consentii ad s. Augustinum epistula (In corpore Augustiano epistulae 120 et 119)", en *Florilegium Patristicum*, editado por B. Geyer y J. Zellinger, cuaderno 33, Bonn 1933, 32 pp.

"Das Antlitz Christi und das Gesicht der Welt. Zur Formung unseres geistigen Wesens", en *Sanctificatio nostra*, 5, 1934, 540-546.

"Die Gotteslehre des Augustinus Triumphus", en *Aus der Geisteswelt des Mittelalters. Festschrift M. Grabmann zum 60. Geburtstag,*

editado por A. Lang, J. Lechner, M. Schmaus, Münster 1935, 896-953 *(Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters,* editado por M. Grabmann), t. III Suplementario.

"Christus, der Gesandte des Vaters — der Priester, der Gesandte Christi", en *Sanctificatio Nostra,* 6, 1935, 533-535.

"Ich glaube an das Ewige Leben", en *R. Grosche, Eine Auslegung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses,* Paderborn 1935, 223-242.

"Des Petrus de Trabibus Lehre über das göttliche Vorauswissen und die Prädestination", en *Antonianum,* 10, 1935, 120-148.

"Christus, Kirche, Mission", en *Akademische Missionsblätter,* 23, 1935, 3-8.

"Die Stellung Matthias Joseph Scheebens in der Theologie des 19. Jahrhunderts", en *Matthias Joseph Scheeben, der Erneuerer der katholischen Glaubenswissenschaft,* editado por Katholischer Akademikerverband, Mainz 1935, 29-54.

Aurelius Augustinus. 15 Bücher über die Dreieinigkeit (Bibliothek der Kirchenväter, t. 13 y 14), traducción del latín con introducción, 1.ª ed., München 1935-6, 260 + 264 pp.; 2.ª ed., 1950.

Aurelius Augustinus, Über den Dreieinigen Gott, selección y traducción, Leipzig 1936, 270 pp.

"Brauchen wir eine Theologie der Verkündigung?", en *Die Seelsorge,* 16, 1938, 1-12.

"Vom Wesen christlichen Daseins", en *Die christliche Frau,* 1938, cuaderno 8/9, 221-230.

Matthias Joseph Scheeben. Handbuch der Katholischen Dogmatik. Zweites Buch: Gotteslehre oder die Theologie im engeren Sinne, 2.ª ed., editado por M. Schmaus, Freiburg 1943, 3.ª ed., 1948 (XX), 479 pp.

Vom Wesen des Christentums, 1.ª ed., Westheim b. Augsburg 1947, 296 pp.; 2.ª ed., 1949, 371 pp.; 3.ª ed., Ettal 1954, 371 pp. Traducción española: *La esencia del Cristianismo,* Madrid 1952, 470 pp. Traducción portuguesa: *A essencia do Cristianismo,* Recife 1951, 199 pp.; *Essencia do Cristianismo. Una nova visao do cristianismo,* Lisboa 1957, 374 pp. Traducción italiana: *Essenza del Cristianesimo,* Roma 1958, 307 pp. Traducción francesa: *Au coeur du christianisme,* Mulhouse 1962, 310 pp. Traducción inglesa: *The essence of christianity,* Chicago-Dublín-London 1962, 288 pp.

Von den Letzten Dingen, Münster 1948, 736 pp. Traducción italiana: *Le ultime realtá,* Alba 1960, 627 pp.

"Das Eschatologische im Christentum", en G. Söhngen, *Aus der*

Theologie der Zeit, editado por G. Söhngen, Regensburg 1948, 56-84.

Christus das Urbild des Menschen, Regensburg 1949, 97 pp.

"Der Episkopat als Ordnungsgewalt in der Kirche nach der Lehre des hl. Bonaventura", en *Episcopus. Studien über das Bischofsamt, Festschrift für Kard. Faulhaber zum 80. Geburtstag*, Regensburg 1949, 305-336.

"Das Verhältnis der Christen und Juden in katholischer Sicht", en *Judaica*, 5, Zürich 1949, 182-191.

"Der Mensch als Person und Kollektivwesen in christl.-theol. Sicht", en *Synthetische Anthropologie*, editado por L. v. Wiese y V. G. Specht, Bonn 1950, 91-102. Traducción española: *El hombre como persona y como ser colectivo*, Madrid 1954, 30 pp.

"Reich Gottes und Bußsakrament", en *Münchener Theologische Zeitschrift*, 1, 1950, 20-36.

Beharrung und Fortschritt in Christentum (Rede, gehalten bei der Übernahme des Rektorats am 24 Nov. 1951), en *Münchener Universitätsreden*, cuaderno 1 de la Nueva Serie. Traducción española: "Continuidad y progreso en el cristianismo", en *Cuadernos hispanoamericanos*, 36, 1952, 171-185; *Permanencia y progreso en el cristianismo*, Madrid 1962, 40 pp.

"Geschichtliches Ereignis und übergeschichtliche Wahrheit im Christentum", en *Studium Generale*, 4, Berlín 1951, 358-364.

"Das Kommen des Herrn und die Feier der Eucharistie", en *Vom christlichen Mysterium. Ges. Aufsätze zum Gedächtnis von O. Casel*, editado por A. Mayer, J. Quasten, B. Neunheuser, Düsseldorf 1951, 22-34.

"Die Eucharistie als Prinzip der sozialen Ordnung", en *XXXV Congreso Eucarístico Internacional*, Barcelona 1952, 184-186.

"Katholizismus", en *Sachwörterbuch zur deutschen Geschichte*, München 1952, 504-511.

"Gespräch zwischen den Konfessionen", en *Quatember* (Evang. Jahresbriefe), Kassel 1952, 214-216.

Vom Geheimnis des in uns wohnenden Gottes, Credo-Reihe, 11, Wiesbaden 1953, 64 pp.

"Die christliche Auffassung der Geschichte", en *Universitas*, 8, Stuttgart 1953, 19-28.

"Teología de la Cultura", en *Revista de la Universidad de Madrid*, vol. II, n. 7, Madrid 1953, 305-316.

"Zum Gedächtnis Heinrich Denifles", en *Münchener Theologische Zeitschrift,* 6, 1955, 275-285.

Engel und Dämonen, Credo-Reihe, 16, Wiesbaden 1955, 61 pp.

"Die Liturgie als Lebensausdruck der Kirche", en *Lit. Jahrb.,* 5, Münster 1955, 80-95.

"Liturgie als Gotteswerehrung und Hüterin von Person und Gemeinschaft", en *Die christliche Frau,* 6, 1955, 180-182.

"Das Fortwirken des augustinischen Trinitätspsychologie bis zur karolingischen Zeit", en *Vitae et Veritati. Festgabe für Karl Adam,* Düsseldorf 1956, 44-56.

"Thomas Wylton als Verfasser eines Kommentars zur aristotelischen Physik. Eine Feststellung von Dr. Ludwig Hödl", en *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse,* 1956/9, München 1957, 32 pp.

"Maria — Der in Christus vollendete Mensch", en *Gott — Mensch — Welt, ein Bildungsplan,* editado por Walther Kampe, Würzburg 1956, 10 pp.

Die Mündliche Überlieferung. Beiträge zum Begriff der Tradition, von H. Bacht, H. Fries, R. J. Geiselmann, editado por M. Schmaus, München 1957, 210 pp.

"Zur Diskussion über das Problem der Univozität im Umkreis des Johannes Duns Skotus", en *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse,* 1957/4, München 1957, 132 pp.

"Kirche und Freiheit", en *Münchener Theologische Zeitschrift,* 1957, 81-92.

"Die Kirchengliedschaft nach Honoré de Tournely", en *Festschrift Josef Lortz,* Baden-Baden 1957, 447-499.

"Das Weltbild der heutigen Naturwissenschaft in theologischem Lichte", en *Naturwissenschaft und Glaube,* editado por el Instituto International de la "Görresgesellschaft für die Begegnung von Naturwissenschaft und Glauben", München 1957, cuaderno 1, 14-41.

"Der Einzelne und die Gemeinschaft. Liberalismus, Kollektivismus und Christentum in theologischer Schau", en *Schriften im Rahmen der Theologischen Fakultät der Universität Graz,* editado por F. Sauer, Serie A, cuaderno 2, Graz 1957, 20 pp.

"Il problema escatologico del Christianesimo", en *Problemi e Orientamenti di Teologie Dogmatica a cura della Pontificia Faculta Teologica di Milano,* Milano 1957, 925-974.

"La Trinitá e l'Eucaristia", en *Eucaristia,* a cura di A. Piolanti. Roma 1957, 699-708.

"Ein neuer Aspekt zur Begründung der Immaculata Conceptio", en *Academia Mariana Internationalis,* XIII, 1957, 48-54.

"Christentum", en *Staatslexikon,* editado por la Görres-Gesellschaft, 1958, col. 429-433.

"Faulhaber", en *Staatslexikon,* editado por la Görres-Geselischaft, 1959, col. 221-223.

"Krankheit und Tod als persönlicher Auftrag. Krankheit und Tod", en *Studien und Berichte der Katholischen Akademia in Bayern,* editado por K. Forster, 7, München 1959, 49-96.

"Leben und Werk Martin Grabmanns. Gedenkblatt zum 10. Todestag", en *Mitteilungen des Grabmann-Institut,* editado por M. Schmaus, 3, 1959, 1-10.

"Das eine Christentum und die vielen Kirchen", en *Probleme der Theologie heute,* editado por L. Reinisch, München 1959, 176-197. Traducción española: "La unicidad del cristianismo y la multiplicidad de la Iglesia", en *Teología actual: Cristianismo y hombre actual,* 14, Madrid 1960, 235-358. Traducción holandesa: "Het ene Christendom en de vele Kerken", en *Brandpunten van de hedendaagse Theologie,* Amsterdam 1962, 184-206.

Kirche, Volk Gottes, Reich Gottes, Weltmission", en *Misionstudienwoche,* veranstaltet vom Institut für Missionswissenschaft der Univ. Münster und vom Internat. Inst. für misionswiss. Forschungen, editado por L. Kilger, Münster 1959, 100-117.

"Martin Grabmann", en *Geist und Gestalt,* I, München 1959, 221-227.

"Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes nach Bonaventura", en *L'Homme et son destin. Actes du I. Congr. Intern. de Philosophie Médiévale,* Louvain-París 1960, 505-519.

"Die Schrift und die Kirche nach Heinrich von Gent. Kirche und Überlieferung", en *R. Geiselmann zum 70. Geburtstag,* Freiburg 1960, 211-234.

"Elemente einer christlichen Geschichtstheologie", en *Sinn und Sein. Ein philosophisches Symposion,* editado por R. Wisser, Tübingen 1960, 779-794.

"Das Eucharistische Opfer im Kosmos der Sakramente", en *Opfer Christi und Opfer der Kirche,* Düsseldorf 1960, 13-27.

"Die Eucharistie als Bürgin der Auferstehung", en *Pro Mundi Vita.*

Festschrift zum eucharistischen Weltkongress, München 1960, 256-279.

"Christus, Kirche und Eucharistie", en *Aktuelle Fragen zur Eucharistie,* editado por M. Schmaus, München 1960, 53-71.

"Unsterblichkeit der Geistseele oder Auferstehung von den Toten?", en *Universitas,* 14, 1959, 1241-1250.

"Der Lehrer und der Hörer der Theologie nach der Summa Quaestionum des Heinrich von Gent", en *Universitas. Festschrift für Bischof Stohr,* I, Mainz 1960, 3-16.

Aktuellen Fragen zur Eucharistie, editado por M. Schmaus, München 1960, 196 pp.

"La chiesa dispensatrice di grazia mediante i sacramenti", en *Il soprenaturale,* editado por A. Piolanti, Torino 1960, 162-244.

"Der Kult als Erfüllung echten Menschentums", en *Der Kult und der heutige Mensch,* München 1961, 324-344.

"Das Verhältnis des Christen zur materiellen Welt und ihren Ordnungen", en *Wirtschaft, Gesellschaft und Kultur. Festg. f. A. Müller-Armack,* Berlín 1961, 473-485.

"Der theologische Sinn des Konzils", en *Klerusblatt,* 41, 1961, 284-287, 310, 314.

Der Kult und der heutige Mensch, editado por M. Schmaus, München 1961, 353 pp.

"Die Theologische Grundlage einer Seelsorge", en *Franziskanischer Geist,* Altötting 1961, 38 pp.

Freundschaft als Lebensgstaltung, KV — Separata, cuaderno 4 de la Nueva Serie, Würzburg 1961, 28-37.

"Die theologische Bedeutung des Konzils. Erwägungen zum kommenden Konzil", en *Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern,* 15, Würzburg 1961, 114-145.

"Die Spannung von Metaphysik und Heilsgeschichte in der Trinitätslehre Augustins", en *Studia Patristica,* V, Verlín 1962. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 78), 503-518.

Die Denkform Augustins in seinem Werk de trinitate (Bayerische Akademie der Wissenschaften Philosopisch-historische Klasse, Sitzungsberichte-Jahrgang 1962/6), München 1962, 25 pp.

"Die Trinitätskonzeption in Bonaventuras Itinerarium mentis ad deum", en *Wissenschaft und Weltbild,* 15, 1962, Festchrift für Leo Gabriel, *Vom Sinn des Ganzen,* 229-237.

"De ecclesiae magisterio et infallibilitate", en *Symposium theologicum de ecclesia Christi,* Ed. "Divinitas", Pontificia Universitas Lateranensis, 1962, 37-56.

"Unsterblichkeit der Geistseele oder Auferstehung von den Toten?", en *Pro veritate. Ein theologischer Dialog. Festgabe für Erzbischof Lorenz Jaeger und Bischof Wilhelm Stählin,* Münster 1963, 311-337.

"Die Philosophie und die Theologie der Dantezeit", en *Deutsches Dante — Jahrbuch,* 40, Weimar 1963, 18-42.

"Trinität", en *Handbuch theologischer Grundbegriffe,* editado por Fries, München 1963, 697-714.

"Der Journalist und die Theologie", en *Festschrift für Anton Bezt,* Düsseldorf 1963, 11-22.

"Die Metaphysik im Mittelalter ihr Ursprung und ihre Bedeutung", en *Miscellanea Mediaevalia,* ed. P. Wilpert, Berlín 1963, 30-49.

"Zur zweiten Sitzungsperiode des Konzils", en *Deutsche Rundschau,* 1963, 9-12.

"Zum einem Werke über die Geschichte der Überlieferung", en *Münchener Theologische Zeitschrift,* 1963/2-3, 188-193.

"Christus", en *Wahrheit und Zeugnis,* Düsseldorf 1964, 152-172.

"Dreifaltikgeit", *ibidem,* 199-210.

"Eschatologie", *ibidem* ,242-256.

"Der theologische Ort der kirchliche Verkündigung", en *Liturgie. Gestalt und Vollzug,* ed. W. Dürig, München 1963, 286-295.

Wahrheisverkündigung als Heilsbegegnung, München 1964, 120 pp.

"Animadversiones ad opus recens historiam traditionis non scriptae tractans", en *Divinitas,* 1 (1964), 131-141.

Theologie in Geschichte und Gegenwart (Michael Schmaus zum sechzigsten Geburstag dargebracht von seinen Freunden und Schülern), editado por J. Auer y H. Volk, München 1957, XXX + 956 pp.

ESCRIBANO, Ignacio, "La *Dogmática* de Michael Schmaus", en *Cuadernos Hispanoamericanos,* 146 (1962), 148-165.

HEUSER, Adolf, *Die Erlösungslehre in der katholischen deutschen Dogmatik von B. P. Zimmer bis M. Schmaus,* Essen 1963, XV + 234 pp.

Tertuliano y la hermenéutica bíblica

Nada tan extraño y sorprendente para el pensador que desde fuera estudia la religión cristiana como fenómeno total como el hecho claro de que, ya al principio, se presenta a la vista del inexperto personalizada en una variedad, casi infinita, de grupos no sólo distintos, sino también claramente opuestos y enfrentados entre sí. El profano en estos temas podría, acaso, escandalizarse de la preponderancia y normalidad de ese enorme caos doctrinal vigente a lo largo de varios siglos, por más que todas estas "confesiones" o partidos centren, casi sin excepción y con diferencias meramente accidentales, sus puntos de vista divergentes en los mismos documentos comentados por ellos con toda amplitud y detalle. Los comentarios, en concreto, se refieren a los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento. Quien prescinda por sistema de las autoridades primarias, nombres de actualidad, como recurso último, de urgencia, acudirá a las fuentes, documentos originales, que están por encima de toda sospecha o duda de parcialismo interesado. La práctica provechosa de recurrir a un "escrito" que está ahí, a la mano, y que ofrece facilidades de valoración crítica bajo todos los aspectos debiera—creencia lógica del no desengañado aún por la experiencia—garantizar un proceso de los problemas. Un examen directo y objetivo resolvería, según él, las dudas y diferencias inherentes. Con todo, es tan seguro como alarmante que la realidad es muy otra, distinta de las apariencias.

El investigador que en la actualidad se decidiera a estudiar el conjunto de problemas planteados y buscara soluciones, debería normalmente aceptar una ayuda que le es necesaria. Porque ya es signi-

ficativo que sean los propios problemas relacionados con el cristianismo como "religión revelada", cuyo replanteamiento preocupó siempre y desde antiguo. El recurso obvio de recurrir a la doctrina del Nuevo Testamento no soluciona nada, por supuesto. E incluso la solución del problema, que en cada época repercute sobre un nuevo plano ideológico, trasciende a la "Escritura", al "Antiguo Testamento". Por eso mismo también interesan al exégeta moderno los resultados y el procedimiento de un hombre, Tertuliano[1], que, sobre la base de una intuición profunda e inteligencia excepcional, unidas a una vocación sentida por la investigación, factores decisivos para justificar, en un momento tan fundamental del desarrollo, el interés permanente de sus conclusiones, y con una curiosidad nunca saciada—alegría insatisfecha del científico—, dedicó gran parte de su vida al estudio de los problemas, revelación, Escritura, espíritu, Iglesia.

Nuestro trabajo tiene, por consiguiente, una finalidad concreta y bien determinada, la exposición de los argumentos y principios her-

---

[1] Para una orientación general sobre Tertuliano y su obra e información bibliográfica completa, detallada al menos, consúltese ALTANER, B., *Patrologie,* Freiburg i. B. ^{5}1958, 131-144, y a KOCH, Hugo, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaften,* V, A, 1 (1934), 822-844; más extensa es la descripción de BARDENHEWER, O., *Geschichte der altkirchlichen Literatur,* II, Freiburg i. Br. ^{2}1914, 377-442; en un orden de cosas más sugestivo, de características especiales está el estudio de HOLL, K., "Tertullian als Schriftsteller" (1897), en *Ges. Aufsätze,* III, Tübingen 1928, 1-12; en la misma línea se sitúa CAMPENHAUSEN, H. v., *Lateinische Kirchenväter,* Stuttgart 1960, 12-36 (provocando una serie de cuestiones críticas); sobre el estilo y carácter, cfr. NORDEN, E., *Die antike Kunstprosa,* II, Stuttgart ^{5}1958, 606-615. En torno a la teoría bíblica de Tertuliano—además de la tesis de ZIMMERMANN, G., citada en nota 60, cfr. D'ALÈS, A., *La théologie de Tertullien,* Paris 1905, 221-254 (inspiración, canon, texto, exégesis), pero sobre todo debe consultarse a KARPP, H., *Schrift und Geist bei Tertullian,* Gütersloh 1955. Para la opinión de que Tertuliano fue jurista, confirmada por el carácter de sus escritos, cfr. el testimonio de EUSEBIO; refiriéndose a Tertuliano dice: "der in den römischen Gesetzen sehr bewadert war (τοὺς Ῥωμαίων νόμους ἠκριβωκώς: *Hist. eccl.,* II, 2, 4, ed. SCHWARTZ, E., ^{5}1952, 44), sich auch sonst auszeichnete und zu den vorzüglichsten Männern Roms gehörte (EUSEBIUS, *Kirchengeschichte,* übers. Haeuser, in: *Bibliothek der Kirchenväter,* zweite Reihe, Bd. 1, München 1932, 64); referente a la posible identidad del Tertuliano jurista de las Pandectas con el escritor eclesiástico, cfr. BECK, A., "Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian", en *Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswiss,* Kl., 7. Jahr (1930/31), Halle 1931, 39-43; LORTZ, J., *Tertullian als Apologet,* II, Münster 1928, 221-232, a la pregunta de si fue jurista Tertuliano responde: "Tertullian war seiner inneren seelisch-geistigen Struktur nach Advokat, nicht Jurist" (232).

menéuticos—ciertamente ya conocidos—de Tertuliano desde el punto de vista de la exégesis y desde una perspectiva actual, de ahora.

1

El problema queda planteado en los siguientes términos: la libre discusión, incontrolada, sobre el sentido de la Escritura, con frecuencia—y precisamente en los casos de mayor importancia—no conduce a resultados positivos de uniformidad y asentimiento común, sino que a veces llega a conclusiones tan divergentes y contrarias entre sí, que, por su naturaleza misma, originan la formación de grupos o facciones de ideología distanciada. ¿Cómo se ha resuelto esta dificultad?

La fuente esencial, primera, de la doctrina cristiana—tanto para la Iglesia de Tertuliano como entre los herejes—es la Sagrada Escritura [2]. También los herejes "tratan de las Escrituras e intentan justificar sus creencias sobre el fundamento de las mismas. De otra manera no podrían hablar del objeto de la fe, cuando conciben la fe sólo desde la Escritura" [3]. Esto supuesto, parece natural, al menos no imposible, obtener uniformidad y unificación de asentimiento entre los cristianos, comprobando simplemente el contenido de fe de la Escritura. En una fuente de la revelación tan circunscripta como la Escritura, documento escrito determinado, el sentido de la misma resaltaría con toda claridad desde el principio, o en casos de duda podría esclarecerse por medio de investigaciones objetivas, cuyos resultados finales aceptarían todos de buen grado. Esta suposición, aun-

---

[2] Sobre el canon de Tertuliano, cfr. D'ALÈS, nota 1, 223-230; HARNACK, A., "Tertulians Bibliothek christlicher Schriften", en *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften,* 1914, 1. Halbband, Berlín 1914, 303-334; LAGRANGE, M.-J., *Histoire ancienne du canon du Nouveau Testament,* París [2]1933, 49-55.

[3] *De praescriptione haereticorum,* 14 (Refoulé, 14, 14): "Sed (et) ipsi de scripturis agunt et de scripturis suadent. Aliunde scilicet, loqui (ut) possent, suadere non possent de rebus fidei nisi ex litteris fidei" (CSEL, 70, 20, discrepando Martin, Refoulé); según Kroymann, la primera frase es claramente una objeción, a la que responde la segunda (lo mismo Refoulé); de distinta manera interpreta MARTIN, J., en su edición de Bonn 1930 (*Florilegium Patristicum,* 4), 18. Para el *De praescriptione haereticorum* se sigue el texto de CSEL, 70 (KROYMAN); de lo contrario, y sobre todo para aquellos escritos aún no publicados en la colección *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* (20, 47, 69, 70), se ha hecho uso de la edición completa preparada por distintos editores, que en 1954 se integró en el *Corpus Christianorum, series latina* (Turnholti, Belgien).

que implícita, se da de hecho antes y después de todas las discusiones o diálogos sostenidos en torno al problema de la fe por ambas partes —es decir, por los comentaristas de la Escritura que en los puntos fundamentales, básicos y necesarios para la salvación, nunca concluyen por exigencias religiosas algo válido y universal, porque sus resultados son incompatibles, si no opuestos—. Admitamos que tales encuentros tienen una finalidad limitada por la intención de los contrincantes que buscan a ultranza la victoria, para facilitar, en parte, al contrario el acceso a la salvación y, en parte también, para alejar por el éxito de la intervención las dudas que sus argumentos y razones suscitan consiguientemente en la propia alma.

La experiencia enseña que, por lo general, los diálogos o encuentros personales sobre el sentido de la Escritura no sirven para nada. Cada parte mantiene firme su postura y, sin llegar a posiciones neutrales, se agudizan más las discrepancias. La experiencia enseña de nuevo que "en estos casos de discusión acerca de la Biblia lo único que se consigue es indigestión de estómago o perturbación de la cabeza" [4].

El problema adquiere mayor importancia y gravedad si se piensa que los motivos que distancian la unión y uniformidad de los lectores e intérpretes de la misma Sagrada Escritura determinan incluso el alcance y amplitud de la Biblia como "todo" y en sus partes. "Existe una herejía que rechaza algunos libros de la Escritura. Y si los admite, no los acepta como son, sin cambiarlos, sino que los acomoda, por medio de adiciones y substracciones, en conformidad con las existencias doctrinales de su sistema" [5]. La interpretación juega tam-
adulterado daña a la verdad tanto como el punzón del falsificador" [6].
bién su papel, cuando el texto permanece incorrupto. Porque si la herejía "propone un texto digamos invariable, lo transforma, a pesar de todo, al descubrir las diversas clases de comentarios. Un sentido

[4] *De praescr. haer.*, 16 (Refoulé, 16, 2): "... dehinc, quoniam nihil proficiat congressio scripturarum, nisi plane ut aut stomachi quam ineas (Martin, Refoulé: quis ineat) eversionem aut cerebri."

[5] *De praescr. haer.*, 17 (Refoulé, 17, 1): "Ista haeresis non recipit quasdam scripturas, et si quas recipit, non recipit integras, sed adiectionibus et detractionibus ad dispositionem instituti sui intervertit" (el mismo texto presenta Refoulé; distinto Martin). Cfr. *De praescr. haer.*, 38 (Refoulé, 38, 9): "Marcion enim exerte et palam machaera non stilo usus est, quoniam ad materiam suam caedem scripturarum confecit."

[6] *De praescr. haer.*, 17 (Refoulé, 17, 1-2): "... et si aliquatenus integras praestat, nihilominus diversas expositiones commentata convertit. Tantum

Para Tertuliano la firmeza en las convicciones del contrario es "vana parcialidad", prejuicios tontos, y está claro que la lectura bíblica sigue el signo de los propios errores. Una simple "ambigüedad" o duplicidad de sentido facilita sin más en algunos casos la corrupción interpretativa del texto. "Las presunciones erróneas, equivocadas, naturalmente, rehusan admitir aquellos principios que niegan sus presupuestos; se apoyan, como justificante, en lo falso y en la ambigüedad de unos textos que interpretan a su modo" [7].

El diálogo con los herejes sobre temas bíblicos es improcedente, si la descripción antes propuesta responde efectivamente a la realidad. "¿Qué puedes conseguir tú, exégeta distinguido, cuando el adversario niega sistemáticamente lo que afirmas, y afirma lo que niegas? Lo único que conseguirás es perder la voz en la polémica y tragar mucha bilis por las blasfemias que forzosamente escucharás" [8]. Pero, aparte de que es imposible llegar a un entendimiento común, resulta contraproducente la discusión si se tienen en cuenta las repercusiones derivadas de orden negativo que perjudican la posición incierta de algunos. "Porque aquel en cuyo provecho aceptaste entrar en la polémica para asegurar su fe no muy firme, en última instancia, ¿se inclinará hacia la verdad o hacia la herejía? Tu mismo fracaso disculpa a la parte contraria e incita a mantener fijas sus posiciones, alejándose de la contienda con mayores dudas, sin saber con certeza cuál es la herejía, puesto que los motivos para afirmar y negar son, según las apariencias, los mismos y de idéntico valor" [9]. Tertuliano autoriza sus

---

veritati obstrepit adulter sensus quantum et corruptor stilus" (así también Martin, Refoulé). Cfr. *De praescr. haer.*, 38 (Refoulé, 38, 10): "Valentinus autem percipit (en contraposición a Marción, que adultera el texto), quoniam non ad materiam scripturas, sed materiam ad scripturas excogitavit. Et tamen plus abstulit et plus adiecit, auferens proprietates singulorum quoque verborum et adiciens dispositiones non comparentium rerum."

[7] *De praescr, haer.*, 17 (Refoulé, 17, 2-3): "Vanae praesumptiones necessario nolunt agnoscere ea, per quae revincuntur; his nituntur, quae ex falso composuerunt et quae de ambiguitate ceperunt" (así también Martin, Refoulé).

[8] *De praescr. haer.*, 17, 18 (Refoulé, 17, 4-5): "Quid promovebis exercitatissime scripturarum, cum si quid defenderis, negetur ex diverso, si quid negaveris, defendatur? Et tu quidem nihil perdes nisi vocem in contentione, nihil consequeris nisi bilem de blasphematione" (así también Martin, Refoulé).

[9] *De praescr. haer.*, 18 (Refoulé, 18, 1-2): "Ille vero—si quis est, cuius causa in congressum descendis scripturarum, ut eum dubitantem confirmes—ad veritatem an magis ad haereses deverget? Hoc ipso motus, quod te videat

sospechas con citas de la Escritura. San Pablo, por ejemplo (*Tit.*, 3, 9-10), previene de ciertas discusiones sobre temas religiosos, rehuyendo tras la primera y segunda amonestación al hereje, "hombre que introduce escisiones"[10].

Tertuliano va más adelante y pone al descubierto la raíz última de la actitud herética y sus aspiraciones. Le interesa destacar los motivos que actúan su dinamismo ilógico y dan forma actual a la progresiva inquietud como base de su concepción escriturística, en oposición a la seguridad y firmeza estáticas que se ocultan al fondo de su eclesiología. Y con toda claridad apunta al deseo de saber y a la gloria. "La práctica y dedicación al estudio de las Escrituras tienen su fundamento en la 'curiosidad'—afán de saber—para gloriarse de los conocimientos y competencia lograda"[11]. Y sin embargo, "la curiosidad debe dar paso a la fe y la gloria a la salvación"[12], porque, como dice la Escritura, "te salvará la fe, no la dedicación y *exercitatio scripturarum*"[13]. Cierto que los insatisfechos de dentro de la Iglesia y los de fuera de la ortodoxia apelan, como prueba convincente de su modo de proceder, al testimonio de la Escritura. "Examino—dice Tertulia-

nihil promovisse, aequo gradu negandi et defendendi a diversa parte statutum, certe et de pari altercatione incertior discedet, nesciens quam haeresim iudicet" (discrepa Martin, Refoulé). Cfr. también *De praescr. haer.*, 15 (Refoulé, 15, 2): "(Los adversarii) scripturas obtendunt, et hac sua audacia statim quosdam movent. In ipso vero congressu firmos quidem fatigant, infirmos capiunt, medios cum scrupulo dimittunt" (así también Refoulé).

[10] Tertuliano es lo bastante inteligente para darse cuenta que el contrario, a su vez, puede llegar, cambiando los términos, a idéntica conclusión, es decir, que la Escritura no ha sido correctamente interpretada o falsificada sin más. *De praescr. haer.*, 18 (Refoulé, 18, 3): "Haec utique et ipsi habent in nos retorquere. Necesse est enim et illos dicere a nobis potius adulteria scripturarum et expositionum mendacia inferri, qui proinde sibi defendant veritatem" (así también Martin, Refoulé).

[11] *De praescr. haer.*, 14 (Refoulé, 14 ,4): "Exercitatio (scil. scripturarum) autem in curiositate consistit, habens gloriam solam de peritiae studio" (así también Martin, Refoulé).

[12] *De praescr. haer.*, 14 (Refoulé, 14, 5): "Cedat curiositas fidei, cedat gloria saluti" (así también Martin, Refoulé).

[13] *De praescr. haer.*, 14 (Refoulé, 14, 5): "Fides, inquit, tua te salvum fecit, non exercitatio scripturarum" (así también Martin, Refoulé). Tertuliano cita en este lugar a *Lc.*, 18, 42 (de la perícopa relativa a la curación del ciego de Jericó); es característico de su exégesis y de su concepción teológica de la fe identificar sin límite alguno con la *regula fidei* la confianza que espera y cree en la virtud de hacer milagros del Hijo de David (*Lc.*, 18, 38-39): "Fides in regula posita est; habet legem, et salutem de observatione legis" (loc. cit.; Refoulé, 14, 4).

no—la frase bíblica que los nuestros, *ad ineundam curiositatem*, aducen y los herejes inculcan para calmar sus escrúpulos. Está escrito, dicen: 'Buscad y encontraréis'" [14]. La interpretación dada por Tertuliano es la demostración "tipo", intencionada, en conformidad con las necesidades de un estado nada propicio. La sentencia no tiene el alcance que han querido atribuirle los interesados; se trata, en definitiva, de una expresión, cuyo significado no va más allá de la intención de Jesús, que hablaba aquí para su tiempo y para un auditorio convencido de la mesianidad y misión divina de Cristo. Es inútil, por lo mismo, la pretensión de ampliar el sentido de una frase por encima del contexto y circunstancias determinantes, históricas y humanas: los judíos [15]. Según Tertuliano, sólo existe una razón clara y explicativa de las diferencias y herejías que encuentran su apoyo en la interpretación de la Escritura. Y se refiere a la propensión hacia el mal de la naturaleza humana. Pero ¿cuáles son los designios de Dios, que no presta la necesaria ayuda al hombre propenso y atraído naturalmente por el error? En este punto Tertuliano aventura una teoría—especie de desesperación, se siente uno tentado a decir, fatalismo absoluto—tan atrevida como peligrosa: Dios mismo ha dispuesto y ordenado la Escritura con sus pasajes ambiguos y difíciles para provocar las diferencias y los cismas. "No corro riesgo alguno si digo que la Biblia está de tal modo escrita por voluntad de Dios que proporcione materia y base a los herejes, ya que leo que es necesario que haya herejías, imposible de darse sin las mismas Escrituras" [16]. De nuevo se formula aquí la conclusión clara y distintamente, que en este caso adquiere carácter teológico de ulteriores influencias: el texto de la Escritura no resuelve por sí solo—hasta convencer desde dentro

---

[14] *De praescr. haer.*, 8 (Refoulé, 8, 1-2): "Venio itaque ad illum articulum, quem et nostri praetendunt ad ineundam curiositatem et haeretici inculcant ad importandam scrupulositatem. Scriptum est, inquiunt: Quaerite et invenietis" (*Mt.*, 7, 7[b]): así también Martin, Refoulé.

[15] *De praescr. haer.*, 8. Con semejante evasiva trata Tertuliano (loc. cit.) de suavizar las palabras de Jesús (*Mt.*, 7, 7[c] y [a]), que en buena lógica le fuerzan una adaptación desafortunada. Sólo los judíos pueden prácticamente ser exhortados a llamar, pues sólo ellos fueron un día expulsados y conocen, por lo mismo, la puerta de llamada, no los paganos, que siempre estuvieron fuera. ¡Y sólo a los judíos se les puede invitar a pedir, porque ellos solos supieron a quién y lo que había que pedir!

[16] *De praescr. haer.*, 39 (Refoulé, 39, 7): "Nec periclitor dicere ipsas quoque scripturas sic esse ex dei voluntate dispositas, ut haereticis materias subministrent, cum legam oportere haereses esse, quae sine scripturis esse non possunt" (así también Martin, Refoulé).

a los más directamente interesados—los casos de discrepancia inter-confesional de mayor importancia, sino que termina y lleva—con la ayuda e intervención del demonio [17], se entiende—a la desavenencia y separación. Todo el éxito de las discusiones sobre la Escritura y el sentido de la Escritura—centradas en los problemas básicos de diferenciación inter-eclesial—es trabajo inútil, contrario a la economía de la salvación, y que debilita las convicciones personales más firmes. En conclusión: la polémica con los herejes no admite ni siquiera planteamiento en el terreno escriturario, ni debe proponerse la discusión entre unos y otros sobre aquellos puntos que, dado su carácter fundamental, descartan toda victoria o que, en el mejor de los casos, la dejarían incierta o muy dudosa [18].

2

La solución del problema la da Tertuliano en su obra *De praescriptione haereticorum*. En el ámbito de la interpretación bíblica se contraponen las distintas corrientes exegéticas, hasta provocar la disociación y distanciamiento de las Iglesias. Función crítica, de estudio, que excluye jurídicamente la igualdad de derechos atribuibles. La Iglesia de Tertuliano es la única poseedora legítima de la Escritura y, por consiguiente, a ella sola le está permitido precisar el sentido de la revelación escrita intentado por Dios.

Es evidente para Tertuliano que "en un sistema doctrinal, concreto y determinado, el proceso investigador no puede alargarse hasta el infinito" [19]. Por otra parte, está plenamente convencido que no son muchas las teorías con probabilidades de acierto que se opongan y nieguen entre sí. "Cristo enseñó una doctrina cierta que se impone

[17] *De praescr. haer.*, 40: Según Tertuliano el demonio imita los sacramentos, la virginidad, acciones litúrgicas, etc., dado que podía tener hasta éxito la supuesta acomodación de los *instrumenta divinarum rerum et sacramentorum christianorum* (Refoulé, 40, 7, lee lo mismo que Martin: *et sanctorum christianorum*) a su fe profana e ilegítima.

[18] *De praescr. haer.*, 19 (Refoulé, 19, 1): "Ergo non ad scripturas provocandum est, nec in his constituendum certamen, in quibus aut nulla aut incerta victoria est aut parum certa" (así también Martin, Refoulé).

[19] *De praescr. haer.*, 9 (Refoulé, 4, 4): "Unius porro et certi instituti infinita inquisitio non potest esse" (del mismo modo Refoulé; Martin: esse non potest).

imperiosamente a la creencia de los pueblos, obligados, por eso mismo, a investigar, *ut possint, cum invenerint, credere*" [20].

Si es cierto que el estudio e investigación ininterrumpida en torno a la Escritura no conducen a la unidad, sino que—como enseña la experiencia—acentúa las diferencias doctrinales, motivo de discusión, quiere decir que equivoca el procedimiento metodológico quien, desde la Escritura y sobre la base única de la investigación "libre", personal, se empeña por conseguir la fijación exacta, obligatoria para todos sin excepción, del contenido de la fe. Tertuliano, prescindiendo de otras posibilidades, instaura una vía de conocimiento que, a pesar de las dificultades y condiciones adversas, garantiza un resultado lógico y admisible. Y así plantea la cuestión desde un fundamento nuevo en absoluto. Se discutiría con los teólogos de cualquier tendencia, sin circunscribirse, de ordinario, a textos de la Escritura; la decisión última debe condicionarse a unos postulados neutrales, impuestos desde fuera. "No hay que recurrir, por consiguiente, a la Escritura" [21] para discutir, de una manera totalmente ilegal, puntos de exégesis con usurpadores tan significados [22]; porque ante toda declaración y disputa, queda refutada y al descubierto la parte ilegítima, simplemente con plantearle con valentía la cuestión: "Quien es el verdadero poseedor, legal, de la fe que detenta la propiedad de las Escrituras, de quien, por quienes, cuando y a quien se transmitió la doctrina por la que se hacen cristianos" [23]. Se objetará tal vez que el "proceso", desvalorizado, carece de fuerza, porque fallan los fundamentos jurídicos; pero el jurista Tertuliano apela al factor jurídico de la prescripción [24].

[20] *De praescr. haer.*, 9 (Refoulé, 9, 3): "... unum utique (Martin: itaque) et certum aliquid institutum esse a Christo, quod credere omni modo debeant nationes et idcirco quaerere, ut possint, cum invenerint, credere" (así también Martin, Refoulé).

[21] *De praescr. haer.*, 19 (Refoulé, 19, 1): "Ergo non ad scripturas provocandum est" (así también Martin, Refoulé).

[22] Cfr. *De praescr. haer.*, 37.

[23] *De praescr. haer.*, 19 (Refoulé, 19, 2): "... quibus competat fides ipsa, cuius sint scripturae, a quo et per quos et quando et quibus sit tradita disciplina qua fiunt christiani" (así también Martin, Refoulé).

[24] Tertuliano entiende por *praescriptio*, "die Geltendmachung des formellen Rechts, vor der sachlichen Erörterung die Bedingungen des Streits festzusetzen; "die Häretiker haben kein Recht, sich auf die heiligen Schriften zu berufen, denn—so lautet hier die *praescriptio*—benutzen darf eine Sache nur, wer rechtmässiger Eigentümer ist; rechtmässige Besitzerin der heiligen Schriften aber ist die katholische Kirche"; "mit der Offenheit, mit der er seine Kunstgriffe sehen lässt, hat er selbst uns verraten, was er damit

Supuesto que la tesis de Tertuliano exige un análisis y comprensión desde el punto de vista exegético al margen de aquella duda tan sorprendente y extraña y ser considerada como una "liberación" eficaz de algo inquietante, interesa aquí no la fundamentación detallada de sus aspectos parciales [25], sino más bien el resultado, refutación de los enemigos y tranquilidad de conciencia en los fieles. "Si es cierto—dice Tertuliano—que se nos adjudica la verdad a los que aceptamos aquella regla recibida por las Iglesias de los apóstoles, por los apóstoles de Cristo, por Cristo de Dios, adquiere importancia suma nuestra propuesta de no admitir la apelación a la Escritura de los herejes, a los que demostramos sin las Escrituras no pertenecer a las Escrituras" [26]. Con mayor radicalidad aún expresa esto mismo la conclusión de *Praescriptione haereticorum*: "Generalmente nuestros contactos con las herejías tienden a evidenciar a base de ciertas, justas y necesarias "prescripciones" que no conservan derecho alguno sobre la propiedad de las Escrituras" [27].

---

bezweckt: wer auf ojektiven Streit sich einlässt, der hat schon halb verloren, er hat sich dem Gegner gleichgestellt und dadurch seine Überzeugung in das Licht der blossen Meinung gerückt (*de praescr. haer.*, 18)": HOLL, K., cfr. nota 1. Conviene no perder de vista la consecuencia interna, la necesidad objetiva, real, que sustenta una postura semejante: de hecho es algo connatural, exigido por cada uno de los textos transcritos, ya que, dentro de su variedad disconforme, dan pie, al menos en parte, a interpretaciones distintas, en parte opuestas. El jurista Tertuliano sabía esto muy bien. Sobre este punto, es decir, la *praescriptio* en Tertuliano puede igualmente consultarse a BECK, cfr. nota 1, 85-88.

[25] En una argumentación consecuente, eficaz sobre todo, resalta Tertuliano (*De praescr. haer.*, 20-40) la significación fundamental de los apóstoles dentro de la Iglesia; la legalidad de una Iglesia proviene de la sucesión apostólica; la legalidad de una doctrina, de su prioridad y de su apostolicidad. Cfr. ADAM, K., *Der Kirchenbegriff Tertullians*, Paderborn 1907.

[26] *De praescr. haer.*, 37 (Refoulé, 37, 1): "Sic haec ita se habent, ut veritas nobis adiudicetur, quicumque in ea regula incedimus, quam Ecclesiae ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a deo tradidit, constat ratio propositi nostri definientis non esse admittendos haereticos ad ineundam de scripturis provocationem, quos sine scripturis probamus ad scripturas non pertinere" (así también Martin, Refoulé). Cfr. *De praescr. haer.*, 15 (Refoulé, 15, 3): "Hunc igitur potissimum gradum obstruimus: non admittendi eos ad ullam de scripturis disputationem" (así también Martin, Refoulé).

[27] *De praescr. haer.*, 44 (Refoulé, 44, 13): "Sed nunc quidem generaliter actum est nobis adversus haereses omnes certis et iustis et necessariis praescriptionibus repellendas a conlatione scripturarum" (así también Martin, Refoulé).

3

El criterio absoluto de la interpretación escriturística es la regla actual de la fe. Y la verdadera exégesis debe conformarse a dicha regla.

Como norma válida, digamos que la Escritura ha de ser interpretada en el ámbito de la Iglesia ortodoxa. Pero ¿cómo es factible esto, si la interpretación legítima presenta tantos peligros e inconvenientes, constatados por las interminables contiendas y discordias que el estudio de la Escritura suscita entre los distintos grupos confesionales? ¿Acaso la Escritura no es, además de la unidad, germen de desavenencias y su conocimiento progresivo no provoca siempre nuevas diferencias, causa, en definitiva, de nuevos cismas?

Con energía—y sobre el apoyo de una exégesis no siempre aceptada—impugna Tertuliano a los herejes, que aducen el testimonio bíblico "buscad y encontraréis" (*Mt.*, 7, 7) como garantía formal de la rectitud de sus trabajos en torno a la investigación y estudio constantes de las Escrituras. Según su costumbre, táctica intencionada que no llega, aunque pudiera parecer lo contrario, al término apetecido, sale al encuentro del adversario y acepta de momento la explicación más favorable con su—falsa—tesis. "Espontáneamente accedo a dejar esta posición. A todos se les ha dicho: 'Buscad y encontraréis'; *tamen et hic expediri expetit sensus certa re cum interpretationis gubernaculo*"[28]. Aparte de que la búsqueda no puede proseguir de manera indefinida. "Hay que investigar hasta que se encuentra, y creer lo que se encontró; y nada más se exige que mantenerse firme en la fe aceptada, hasta que se crea además que no hay que creer y, en consecuencia, ni buscar siquiera lo que, encontrado y creído, sobrepasa lo instituido por Aquél, que preceptúa buscar únicamente su doctrina"[29]. Pero si alguien pretende que la investigación y estudio

[28] *De praescr, haer.*, 9 (Refoulé, 9, 1): "Cedo nunc sponte de gradu isto. Omnibus dictum sit: quaerite et invenietis; tamen et hic expediri expetit sensus certa re (Martin: tamen et hic expetit sensus certare; Refoulé: tamen et hic expetit sensus certa re) cum interpretationis gubernaculo."

[29] *De praescr. haer.*, 9 (Refoulé, 9, 4): "Quaerendum est, donec invenias, et credendum, ubi inveneris, et nihil amplius, nisi custodiendum quod credidistis, dum hoc insuper credas (Martin, Refoulé: credis), aliud non esse credendum ideoque nec requirendum, cum inveneris (Martin, Refoulé: cum id inveneris) et credideris (quam), quod ab eo institutum est, qui non aliud

deben proseguir con independencia, no son los de fuera—extraños y enemigos [30], sin derecho alguno determinado—, sino los de dentro—los propios de casa—quienes dan seguridad de efectividad y acierto. "Busquemos, por eso mismo, en lo nuestro, entre los nuestros y sobre lo nuestro, en lo que *salva regula* puede discutirse" [31].

Tertuliano cree que la esencia de la doctrina cristiana está concretada en la *regula fidei* [32], de gran importancia y alcance ilimitado [33], según él, en orden a la solución de las dudas y dificultades arriba planteadas. Tertuliano la menciona con relativa frecuencia, contraponiéndola a la Escritura, como documento independiente [34], cuyo origen es Cristo [35]. Tres de sus obras [36] presentan la misma caracte-

---

tibi mandat inquirendum quam quod instituit" (así también Martin, Refoulé, pero sin el *quam,* añadido por Kroymann).

30 *De praescr. haer.,* 12.

31 *De praescr. haer.,* 12 (Refoulé, 12, 5): "Quaeremus ergo in nostro et a nostris et de nostro, in quo dumtaxat (Martin, Refoulé: idque dumtaxat) quod salva regula (Martin, Refoulé: salva regula fidei) potest in quaestionem devenire."

32 Sobre la *regula fidei,* texto e historia, cfr. Hahn, A., *Bibliothek der Symbole usw.,* Breslau [3]1897; Lietzmann, H., *Symbole der alten Kirche* (textos reducidos; 17/18), Berlín [4]1935; Denzinger, H., *Enchiridion Symbolorum,* etc., Barcelona-Freiburg i. Br.-Rom [3]1960; fundamental para la comprensión histórica del asunto era Kattenbusch, F., *Das apostolische Symbol usw.,* 2 Bde., Leipzig 1894 (sobre "Das Symbol des Tertullians", pp. 141-144) y 1900 (sobre "Die Stellung des Symbols bei Tertullian", pp. 53-101); más extensamente lo trata Lietzmann, H., "Symbolstudien", en *Zeitschr. f. d. ntl. Wiss.,* 21 (1922), 1-34; 22 (1923), 257-279; 24 (1925), 193-202; 26 (1927), 75-95; reproducido últimamente en Lietzmann, H., *Kleine Schriften,* III (Texte un Untersuchungen, Bd. 74), Berlín 1962, 189-281; el mismo Lietzmann, H., da un resumen breve, *Geschichte der Alten Kirche,* 2, Berlín und Leipzig 1936, 100-119; sobre los motivos determinantes del origen de las reglas de fe, cfr. Cullmann, O., *Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse* (Theologische Studien, 15), Zollikon-Zürich 1943. Sobre la relación del tipo trinitario y cristológico del símbolo en Tertuliano, cfr. Restrepo-Jaramillo, J. M., "Tertuliano y la doble fórmula en el símbolo apostólico", en *Gregorianum,* 15 (1934), 1-58; además, Karpp, cfr. nota 1, 36.

33 Justamente escribe Karpp, cfr. nota 1, 43: "Die Schrift 'De praescriptione' verrät keinen Zweifel an der Leistungsfähigkeit der formel", pero precisando al mismo tiempo: "Natürlich muss es fraglich bleiben, ob die regula wirklich der Aufgabe genügen kann oder ob sie selbst zu unbestimmt ist, um die biblischen Dunkelheiten und Unbestimmtheiten zu beheben."

34 *De praescr. haer.,* 13, 6, p. 147; 37, 1, p. 149.

35 Cfr. Karpp, cfr. nota 1, 40 s.

36 *De praescr. haer.,* 13; *De virginibus velandis,* 1, 3; *Adversus Praxean,* 2, 1; cfr. infra. Según Beck, vide nota 1, 52, se indica "auch formal in der textlichen Fassung der regula", bei Tertullian im Vergleich zu Irenäus und Origenes unverkennbare juristische Knappheit und Präzision": Cfr. igual-

rística de dar con detalle, texto íntegro de ella, con la particularidad de reproducir "su" regla de fe, a pesar de las distintas versiones, según los cánones objetivos que corresponden a su normalización unitaria. Sin que sea fácil encontrar y reconstruir sobre las formulaciones disconformes una fórmula cierta de unificación [37]. Las primeras y más antiguas reglas de fe son evidentemente cristalizaciones—nunca reproducción exacta del texto ni idénticas con su forma original—de la "conciencia religiosa" de la Iglesia y de los autores [38], que determinan, dentro de un cierto marco, las variaciones, no tanto substanciales, su contenido es común, como apologéticas, en conformidad con los requisitos de cada caso. Aquí prescindimos, por supuesto, de los pro-

---

mente la comparación, instructiva ante todo, entre el concepto del símbolo en Ireneo y Tertuliano: Kattenbusch, cfr. nota 32, 76-80.

[37] Lietzmann, vide nota 32, 110, escribe: "Das Bekenntnis ist auch nach dem zweiten Jahrhundert keine starre Formel, sondern ein lebendiger und wandlungsfähiger Ausdruck der kirchlichen Glaubenslehre und hat diesen Charakter—im Osten stärker als im Westen—noch viele Jahrhunderte hindurch bewahrt. Das Trugbild eines alten, fest formulierten Bekenntnisses hat die Forschung lange Zeit irregeführt. In Wirklichkeit gibt es in der ganzen Alten Kirche nicht zwei Schriftsteller, die ein und dasselbe Symbol zitieren, und selbst ein und derselbe Kirchenvater formuliert 'seinen Glauben' das ein Mal so und das andere Mal anders; daher die Fülle der Symbolformen, die uns die alten Quellen entgegenbringen, und die sich durch neue Funde noch ständig vermehrt." Lietzmann cree que el símbolo, como fragmento de la liturgia de la Iglesia, ha cooperado "an der geistlichen Freiheit des liturgischen Lebens". A su vez, Kattenbusch (nota 32, 75) llega a conclusiones mucho más radicales, afirmando que el símbolo en Tertuliano es "eine durch und durch kultische Grösse".

[38] Kattenbusch (nota 32, II, 83 s.) llama la atención sobre la competencia del texto de la regla y la conciencia religiosa actual, viva, entre el "Symbol selbst" y la "frommen Bewusstsein". Y cree que la historia del símbolo en la edad antigua es una historia condicionada a la tensión de estos dos puntos de vista. "Rechtlich galt das Symbol selbst. Es hat ja doch einem Sinn, der aus seinem Wortlaut zu erkennen ist. Wirklich hat das 'Recht' sum Teil gesiegt. Aber dar 'fromme Bewusstsein' ist zu jeder Zeit eine gefährliche Macht gewesen, die Kirche hat sich oft genug dadurch abdrängen lassen von ihren objektiven Normen. Die 'katolische' Kirche ist ihm zulestz wehrlos verfallen. Von Angang an hat sie sich in ihren Traditionen neben ihren Normen verfangen. Ihre Fähigkeit, eine Norm wie das Symbol aus sich selbst heraus korrek zu handhaben, war nie eine grosse (espaciados de Kattenbusch). Pero si la frase más próxima—en el sorprendente contexto que reproduce, a pesar de todo, con exactitud los hechos totales—suena: "Diese Norm war auch auf die Dauer den sich entwickelnden Problemen nicht gewachsen", Kattenbusch debe decir lo que, en caso contrario, convendría hacer para comprobar el desarrollo y evolución de estos problemas, "wenn die 'Norm' hier versagte und das 'fromme Bewusstsein' doch in die Lücke nicht einspringen sollte".

blemas referentes al símbolo, investigación de las fórmulas, su origen y desarrollo, y de la exacta determinación de su significado para comprender plenamente las vivencias religiosas de una época o de un autor. Nuestro trabajo tiene una finalidad más restringida: poner de relieve el hecho de que Tertuliano contrapone a la Escritura un criterio de explicación consecuente, canon o norma interpretativa, precisamente porque para él la Escritura no es autónoma ni independiente [39], y porque—adoctrinado por una amarga experiencia—no la cree capaz de por sí sola garantizar la unidad eclesiológica, que origina la auténtica fe común.

El deseo de encontrar la única auténtica y válida forma en ese *mare magnum* de variaciones y diferencias de la doctrina cristiana —tales que existieron de hecho y en cualquier otro tiempo pudieran repetirse—se integra con toda claridad en la valoración de la regla de fe propuesta por Tertuliano en el concepto de aspectos que renuevan —igual que la cuestión de la interpretación de la Escritura—la problemática suprema relativa a la firmeza y convencimiento que aquéllas son capaces de proporcionar por sí solas [40].

---

39 KARPP (nota 1, 28), fundado en el *Adversus Praxean,* 18 (Kroymann-Evans, 18, 2): "Porro non periclitatur scriptura, ut illi de tua argumentatione succurras, ne sibi contraria videatur. Habet rationem et cum unicum deum statuit et cum duos patrem et filium ostendit, et sufficit Sibi", opina que Tertuliano puede incluso haber afirmado la suficiencia de la Escritura; pero si la observación de Tertuliano no significa desde un principio algo concreto, especificado, cae de lleno en el ámbito de la exégesis prevista y orientada hacia una finalidad práctica de demostración que no tiene para él carácter alguno principal. Karpp restringe en la p. 41 su opinión de la p. 28, cuando a la vista del *De praescriptione haereticorum* advierte que Tertuliano no observa una posición firme, mantenida constantemente, "an dem Gedanken der Genugsamkeit der Schrift". Más bien se diría que nunca la reconoció como principio.

40 De la diversidad de fórmulas se infiere que ni siquiera existe un texto auténtico indiscutible. El contenido—la misma fórmula transcrita con libertad por Tertuliano, sin reproducir el texto al pie de la letra—tiene su origen en Cristo (*De praescr. haer.*, 13, 6; 37, 1), justificando de este modo frente a las herejías su prioridad (*Adv. Prax.*, 2, 2). Pero cuando se trata de una fórmula precisa, está claro que en su redacción abreviada presentará lagunas u omisiones tan pronto como se represente la profusión de cuestiones y problemas, que de nuevo se replantearán; y está igualmente claro que una fórmula admite pluralidad de interpretaciones como texto en absoluto diferente. Kattenbusch está convencido (nota 32, 86) que Marción, incluso como hereje, pudo aceptar, sin dificultades mayores, a la letra el símbolo de la Iglesia romana. Consiguientemente habrá que decir que Tertuliano plantea y siente la responsabilidad de un problema que afectaba directamente a la

¿Qué formulación presenta la *regula fidei* en Tertuliano? A continuación ofrecemos las más importantes, renunciando, como dijimos, porque aquí no interesa, a la discusión del texto original, a las comparaciones que podrían establecerse y al estudio de las influencias consiguientes.

La más extensa y detallada regla de fe la propone Tertuliano en el *De praescriptione haereticorum,* 13: "Pues para concretar ya lo que defendemos, existe una *regula fidei,* aquella según la cual se cree que hay un solo Dios y no otro, Creador del mundo, que hizo todas las cosas de la nada por su Palabra eterna; que esta palabra—Verbum—es su propio Hijo, repetidamente visto en nombre de Dios por los patriarcas, anunciado siempre por los profetas y, por último, dado del espíritu y en virtud del poder de Dios a la Virgen María, para que se hiciese carne en su seno y naciera como Jesucristo; que predicó luego una ley nueva y una nueva promesa del reino de los cielos, que obró milagros, que, crucificado, resucitó al tercer día, que subió a los cielos y está sentado a la derecha del Padre, que envió al Espíritu Santo, como fuerza sobrenatural representativa de El mismo, para inspirar a los creyentes, que ha de venir con majestad para llevar, después de la resurrección, unida a la restitución de la carne, a los santos a las delicias de la vida eterna y de las promesas celestiales y condenar a los impíos al fuego eterno. Esta regla, instituida, como ya demostramos, por Cristo no plantea entre nosotros más problemas que los suscitados por las herejías y que sin duda hacen herejes" [41].

Iglesia de su tiempo, pero no llega a darse cuenta exacta del modo en que él no termina su postura inquisitorial frente a un texto problemático, sino frente a la Iglesia viviente de Cristo.

[41] *De praescr. haer.,* 13: "Regula est autem fidei, ut iam hinc quid defendamus profiteamur, illa scilicet, qua creditur unum omnino deum esse nec alium praeter mundi conditorem, qui universa de nihilo produxerit per verbum suum primo omnium emissum. Id verbum, filium eius appellatum, in nomine dei varie visum a patriarchis, in prophetis semper auditum, postremo, delatum ex spiritu patris dei et virtute in virginem Mariam, carnem factum, ut in utero eius et ex ea natum, (non) egisse hominem, (s)ed esse, Iesum Christum (Martin, Refoulé: et ex ea natum egisse Iesum Christum). Exinde praedicasse novam legem et novam promissionem regni caelorum, virtutes fecisse, cruci fixum tertia die resurrexisse, in caelos ereptum sedisse ad dexteram patris, misisse vicariam vim spiritus sancti, qui credentes agat, venturum cum claritate ad sumendos sanctos in vitae aeternae et promissorum caelestium fructum et ad profanos indicandos igni perpetuo, facta utriusque partis resuscitatione cum carnis restitutione. Haec regula a Christo, ut probabitur, instituta nullas habet apud nos quaestiones, nisi quas haereses inferunt et quae haereticos faciunt."

En el capítulo 36 igualmente del *De praescriptione haereticorum* se encuentra una exposición del credo profesado por la Iglesia apostólica de Roma: "Examinemos lo que aprendió y enseña, atestiguándolo al unísono con las Iglesias africanas. Sólo reconoce a un Dios y Señor, creador de todo cuanto existe, y a Jesucristo, Hijo del Dios Creador, nacido de la Virgen María, y la resurrección de la carne; relaciona la ley y los profetas con los evangelios y cartas de los apóstoles: de ahí deriva ella su fe, la sella con agua, la reviste del Espíritu Santo, la alimenta con la Eucaristía, exhorta al martirio y a nadie recibe en oposición con esta doctrina"[42].

De sus tiempos de simpatizante con el montanismo es una segunda versión—más breve—de la *regula fidei* conservada en la obra *De virginibus velandis*, 1: "La regla de fe es exclusivamente una: única inmutable e irreformable, a saber, creer en un solo Dios omnipotente, creador del mundo, y en su Hijo Jesucristo, que nació de la Virgen María, fue crucificado bajo el poder de Poncio Pilatos, resucitó al tercer día de entre los muertos, subió a los cielos y está sentado a la derecha del Padre, y también vendrá a juzgar, por la resurrección de la carne, a los vivos y a los muertos"[43].

En su obra *Adversus Praxean*, correspondiente al período de montanismo ya declarado, propone Tertuliano—contra la tesis falsa de que "el Padre nació y padeció en el transcurso de los tiempos: el mismo Dios, Señor omnipotente, predicado como Jesucristo"[44]—una

[42] *De praescr. haer.*, 36 (Refoulé, 36, 4-5): "... videamus quid didicerit, quid docuerit. Cum africanis quoque ecclesiis contesseratis (así también Refoulé; Martin: contestetur; la versión está motivada por la variante de Gelenio: contesserarit) unum deum dominum novit, creatorem universitatis, et Christum Iesum, ex virgine Maria filium dei creatoris et carnem resurrectorem (así también Martin; Refoulé: resurrectionem); legem et prophetas cum evangeliis et apostolicis litteris miscet: inde potat fidem; eam aqua signat, sancto spiritu vestit, eucharistia pascit, martyrium exhortatur; et ita adversus hanc institutionem neminem recipit." En torno a la problemática de la tesis, que considera el símbolo *de* Tertuliano como una forma, variante, del romano, cfr. LIETZMANN, en *Zeitschr. f. d. ntl. Wiss.*, 21 (1922), 25-29.

[43] *De virginibus velandis*, 1, 3 Dekkers: "Regula quidem fidei una omnino est, sola immobilis et irreformabilis, credendi scilicet in unicum Deum omnipotentem, mundi conditorem, et filium eius Iesum Christum, natum ex virgine Maria, crucifixum sub Pontio Pilato, tertia die resuscitatum a mortuis, receptum in caelis, sedentem nunc ad dexteram patris, venturum iudicare vivos et mortuos per carnis etiam resurrectionem."

[44] *Adversus Praxean*, 2 (Kroymann-Evans, 2, 1): "Itaque post tempus

tercera, prolija y calculada *regula fidei*. "Nosotros siempre, y más ahora mejor instruidos por el Paráclito, principio y maestro de toda verdad, creemos en un solo Dios, único, *sub hac tamen dispensatione*, llamada *oikonomía*, que el Logos, palabra de Dios, por quien fueron hechas todas las cosas y sin quien nada se hizo, es su propio Hijo, enviado por el Padre a la Virgen y que nació de Ella, hombre y Dios, Hijo del hombre e Hijo de Dios, llamado Jesucristo; el cual padeció, murió y fue sepultado según las Escrituras; resucitado al tercer día por el Padre, subió a los cielos, donde está sentado a su diestra, y de allí ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos. Y cumpliendo su promesa, ha enviado desde el seno del Padre al Espíritu Santo, el Paráclito y Santificador de la fe de los que creen en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo"[45]. Según Tertuliano esta regla de fe es antiquísima, más antigua que los herejes y que el mismo Praxeas, porque su origen se retrotrae al tiempo de los evangelios y tiene, por lo mismo, un valor universal por encima y en contra de las herejías. A la base y como conclusión destaca el axioma cierto y admisible: *Id esse verum, quodcumque primum, id esse adulterum, quodcumque posterius*[46].

La regla de fe, "que las Iglesias recibieron de los apóstoles, los apóstoles de Cristo, Cristo de Dios"[47], es para Tertuliano la roca fuerte que quiebra el flujo de los errores dogmáticos. Dicha regla integra y

---

(Kroymann traduce: nach einer gewissen Zeit) pater natus et pater passus, ipse deus dominus omnipotens, Iesus Christus praedicatur."

45 *Adversus Praxean*, 2 (Kroymann-Evans, 2, 1): "Nos vero et semper et nunc magis, ut instructiores per paracletum, deductorem scilicet omnis veritatis, unicum quidem deum credimus, sub hac tamen dispensatione, quam oikonomiam dicimus, ut unici dei sit et filius, sermo ipsius, qui ex ipso processerit, per quem omnia facta sunt et sine quo factum est nihil. Hunc missum a patre in virginem et ex ea natum, hominem et deum, filium hominis et filium dei, et cognominatum Iesum Christum; hunc passum, hunc mortuum et sepultum secundum scripturas et resuscitatum a patre et in coelo resumptum sedere ad dexteram patris, venturum iudicare vivos et mortuos; qui exinde miserit secundum promissionem suam a patre spiritum sanctum, paracletum, sanctificatorem fidei eorum, qui credunt in patrem et filium et spiritum sanctum." En este caso—como ya en el *De virg. vel.*, 1, Tertuliano, montanista, profesa una regla de fe, que apenas si difiere de la otra de sus buenos tiempos de "católico". Cfr. KARPP, nota 1, 43 s.

46 *Adversus Praxean*, 2 (Kroymann-Evans, 2, 2): "Quo peraeque adversus universas haereses iam hinc praeiudicatum sit id esse verum, quodcumque primum, id esse adulterum, quodcumque posterius."

47 *De praescr. haer.*, 37 (Refoulé, 37, 1): "... regula..., quam ecclesiae ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a deo tradidit" (así también Refoulé).

resume los principios fundamentales, artículos de la fe, de la doctrina cristiana y, en consecuencia, sólo puede ser legítima y aceptable aquella exégesis que, dentro de las normas comunes, se ajuste a la *regula fidei*[48]. La investigación y estudio de la Escritura están justificados, siempre que el contenido y obligatoriedad de esta regla queden a salvo[49], porque es preferible, en última instancia, ser ignorante a conocer lo que no se debe conocer[50]: *Adversus regulam nihil scire omnia scire est*[51].

4

Aunque la *regula fidei* representa la culminación, el instante supremo y más caracterizado del conocimiento exacto que los fieles pueden lograr de las verdades reveladas por Dios y con ello también del auténtico sentido bíblico, la Escritura conserva, a pesar de todo,

---

[48] Las variaciones en el texto de la regla de fe aclaran que la firmeza y estabilidad propugnadas por Tertuliano no dependen simplemente de las fórmulas. Aunque no lo diga, la fórmula, en último término, no es más que la concretización de la "conciencia religiosa" de la Iglesia de Tertuliano. Sin esto la fórmula como tal no alcanza el nivel valorativo de otras leyes idénticas de interpretación, aplicables a cada uno de los textos. Y lo que incluye diferencias por necesidad, es asimismo principio radical de exclusión en orden a cualquier tendencia de interpretación, doctrinalmente interesada o tendenciosa sencillamente. La fórmula como fórmula no es, ni mucho menos, tan definitiva; pero, no obstante su ocasionalismo, es ya siempre leída y comentada en la explicación eclesiástica válida en el tiempo. Tiene en este caso plena aplicación lo que escribe Lietzmann (cfr. nota 32, 110 s.): "Das Bekenntnis der Glaubensregel bedeutete also für die Gemeinde viel mehr, als sein Wortlaut schlechthin besagt: dem getauften Christen klingt bei jedem Satz die kirchliche Deutung mit, die er im Katechumenenunterricht empfangen hat. Und erst wenn man das voll in Rechnung stellt, kann man verstehen, wie sich dies nüchterne und unphilosophische Gebilde als Schutzwehr gegen die blendenden Spekulationen gnostischer Denker hat bewähren können... Wir dürfen also das Simbol als ein Kompendium der Gemeindetheologie betrachten und daraus ersehen, welche Sätze jener Zeit als die entscheidenden Hauptlehren des Christintums galten." *Ibid,* 110: "Die knappen Stichworte der Glaubensregel verlangen den Kommentar des kirchliche Lehramtes, und umgekehrt fügt das Berdürfnis der Glaubensunterweisung neue Worte oder Sätze in den Text des Bekenntnisses ein." Sobre la relación interna del texto—literal—y la interpretación, cfr. KATTENBUSCH, cit. nota 32, II, 81-94.

[49] *De praescr. haer.*, 14 (Refoulé, 14, 1-2).

[50] *De praescr. haer.*, 14 (Refoulé, 14, 2): "Novissime ignorare melius est, ne quod non debeas noris qui (Martin, Refoulé: quia) quod debeas nosti."

[51] *De praescr. haer.* 14 (Refoulé 14, 5): Adversus regulam nihil scire omnia scire est (así también Martín, Refoulé).

su carácter de fuente primaria de la revelación. El gran número de métodos distintos de interpretación propuestos por Tertuliano significa el interés enorme y preocupación con que se entrega a descubrir en beneficio de los fieles de su Iglesia el contenido de la Escritura. Ante todo es preciso resaltar el alcance apologético de su obra, expresado de manera clara en la defensa que hace contra los gnósticos y Marción de la dogmática eclesial y, más tarde, en la justificación de su mentalidad montanista contra la comunidad religiosa—Iglesia—, de la que apostató.

Según Tertuliano, existe—si nos atenemos a los puntos desarrollados en el *De praescriptione haereticorum*—una norma fija e invariable que condiciona el conocimiento real y legítimo de la Escritura, la *regula fidei*, norma que a su vez regula la interpretación auténtica cuando se trata exclusivamente de verdades reveladas incluidas y significadas en la misma. Pero, aparte de que la *regula fidei*, como tal, exige una nueva declaración interpretativa, la Escritura posee un contenido mucho más amplio que desborda el criterio determinado y concreto, valoración de verdades particulares ajustadas a dicha norma "tipo", aunque ciertamente el núcleo, lo esencial, del mensaje cristiano esté reproducido con toda fidelidad y precisión en esas reglas o símbolos de la fe. También estos contenidos que sobrepasan el criterio y normalización propuesta exigen una vitalización de utilidad, es decir, que postulan una investigación en conformidad con los métodos interpretativos. Además, Tertuliano actúa en un campo y para un público opuestos, los lectores de la Escritura, que no aceptan en su interpretación, como obligatoria, la *regula fidei*. De hecho polemiza con los gnósticos y Marción e intenta la estabilidad posicional de su Iglesia desde una perspectiva integral: en el ámbito intereclesial y también en el apologético, afirmación realística frente a adversarios para los que la Escritura es el único factor valedero en orden a entablar un diálogo eficiente y práctico sobre temas religiosos de carácter dogmático. Años más tarde—montanista convencido—recurrirá a iguales procedimientos frente a la Iglesia católica.

Ya en su obra *De praescriptione haereticorum* admite y autoriza al margen de la regla de fe—signo de una permanencia inmutable—el estudio y honrada investigación de la Escritura. "Por lo demás, *manente forma eius in suo ordine* (alude a la regla de fe) investiga y estudia cuanto quieras y da rienda suelta a ese tu deseo innato de aprender, si encuentras algo que, según tu modo de ver las cosas,

adolece de ambigüedad o no está esclarecido suficientemente"[52]. Pero sin hacer tampoco concesiones exageradas a un individualismo perjudicial y que a nada conduce. "En todo caso tienes ahí un hermano, docto y estudiado, que posee el don de la ciencia, uno que trata y sobresale entre los entendidos, uno que siente las mismas preocupaciones de saber que tú y que reflexiona e investiga contigo"[53].

Idéntica ideología descubre Tertuliano en sus tiempos de montanismo declarado. Y así en el *De virginibus velandis*, después de citar el texto íntegro de la regla de fe[54], prosigue: "Supuesta la permanencia en su forma de la *regula fidei*, los otros puntos relativos a la doctrina y al diálogo admiten enmienda y mejoramiento contando con la ayuda y eficacia ininterrumpidas de la gracia de Dios. Pues ¿cómo puede ser que el demonio trabaje e imagine siempre nuevos medios de iniquidad y que la obra de Dios degenere o desista simplemente de promover el progreso exigido?"[55]. De igual modo que en la naturaleza se da y exige un progreso hacia la perfección, así también en el orden intelectual se realiza. "Atiende a los hechos naturales observados en las plantas, cómo todo está orientado a la producción del fruto. El grano, la simiente, es lo primero; de la simiente nace un vástago insignificante, mínimo, que con el tiempo llega a ser un arbolillo: después las ramas y el follaje cobran vigor y forman un árbol. Crecen luego los capullos, brotan las flores y de las flores sale el fruto: también éste, inexperto e informe durante algún tiempo, llegado a la edad propicia, saborea la dulzura y el placer del gusto"[56]. Para el

[52] *De praescr. haer.*, 14 (Refoulé, 14, 1): "Ceterum manente forma eius in suo ordine quantumlibet quaeras et tractes et omnem libidinem curiositatis effundas, si quid tibi videtur vel ambiguetate pendere vel obscuritate obumbrari" (así también Martin, Refoulé).

[53] *De praescr. haer.*, 14 (Refoulé, 14, 2): "Est utique frater aliqui doctor gratia scientiae donatus, est aliqui inter exercitatos conversatus, aliqui tecum curiosus, tecum tamen quaerens" (Martin: "aliqui tecum curiosius tamen quaerens"; Refoulé: "aliqui tecum curiosus tamen quaerens").

[54] Cfr. supra, nota 43.

[55] *De virginibus velandis*, 1, 4 Dekkers: "Hac lege fidei manente cetera iam disciplinae et conversationis admittunt novitatem correctionis, operante scilicet et proficiente usque in finem gratia Dei. Quale est enim, ut diabolo semper operante et adiciente cottidie ad iniquitatis ingenia, opus dei aut cessaverit aut proficere destiterit?"

[56] *De virginibus velandis*, 1, 5, 6 Dekkers: "Aspice ipsam creaturam paulatim ad fructum promoveri. Granum est primo, et de grano frutex oritur, et de frutice arbuscula enititur; deinde rami et frondes invalescunt et totum arboris nomen expanditur, inde germinis tumor et flos de germine solvitur, et

montanista el progreso tiene un sentido y significado concreto en función del actuar persistente del Paráclito prometido en Juan, 16, 12-13. ¿Y qué es la referida actuación del Paráclito sino orientar como es debido la doctrina, facilitar la interpretación auténtica de la Escritura, reformar acertadamente el ententimiento y garantizar un progreso del todo conforme?"[57]. En un principio la justicia decía relación a un estado primitivo, elemental o embrionario; sigue la infancia, la época de la ley y los profetas; el vigor y vitalidad de la juventud alcanzó su momento más alto con evangelio, y ahora, cuando el Paráclito despliega toda actividad e influencia, es que ha lleñado el tiempo de la madurez[58].

de flore fructus aperitur. Is quoque, rudis aliquamdiu et informis, paulatim aetatem suam dirigens eruditur in mansuetudinem saporis."

[57] *De virginibus velandis,* 1, 5 Dekkers: "Quae est ergo Paracleti administratio, nisi haec, quod disciplina dirigitur, quod scripturae revelantur, quod intellectus reformatur, quod ad meliora proficitur?" Incluso en sus tiempos de montanista Tertuliano apela a la Biblia. En un tono aparentemente mesurado y cierto de su triunfo propone a sus enemigos, complaciéndoles de alguna manera: "Secedat nunc mentio Paracleti, ut nostri alicuius auctoris. Evolvamus communia instrumenta scripturarum pristinarum" (*De monogamia,* 4, 1 Dekkers). De hecho debe hacerse notar aquí, "dass die betreffenden Anweisungen der Bibel auch für den Montanisten noch in Kraft stehen, weil der Geist nichts lehrt, was sie ungültig macht" (KARPP, nota 1, 22); sin embargo, si nos atenemos al *De monogamia,* 14, 3, cabe al menos pensar que el Paráclito mejora y corrige a Pablo. Es dudoso lo que Tertuliano intentó precisar con la frase "communia instrumenta scripturarum pristinarum: KELLNER traduce (al alemán, por supuesto), cit., nota 3, BKV² 24, 1916, 481: "die gemeinschaftlichen Bücher der früheren Bibel". KARPP, cit. nota 1, 22, en cambio, traduce: "die uns gemeinsam gehörenden Bücher der alten Schriften", y aclara (*ibid.,* 64, nota 3): "das Alte Testament"; de manera distinta había ya interpretado HARNACK, cit. nota 60, 121, la frase que tiene un sentido más amplio, referido "nicht nur auf das AT (schon der Plural macht das unwahrscheinlich und weiter die folgenden Ausführungen), sondern auf beide Testamente im Unterschied von dem Wort des in der Gegenwart wirkenden Parakleten"; según Harnack, se deriva lo mismo y con igual aplicación del *De resurrectione,* 63, 8-9.

[58] *De virginibus velandis,* 1, 7. Con la implantación de Paráclito en el fenómeno religioso por la teología montanista se replantea substancialmente la cuestión de que la Escritura no garantiza por sí sola la permanencia y estabilidad de una comunidad unida de Iglesias adictas a un determinado símbolo. En un principio, y con argumentos convincentes, Tertuliano buscó apoyo en la *regula fidei,* postura prolongada hasta sus tiempos de montanista. Pero ahora se echa de ver que es necesario un principio vital, regulador al mismo tiempo del desarrollo doctrinal, eludiendo por una parte el peligro de estacionamiento y, por otra, orientando el "progreso" de suerte que las escisiones no encuentren justificación posible. A tal efecto son dignas de leerse las observaciones y argumentos de HARNACK, cit. nota 60,

Tertuliano es fundamentalmente un tratadista de la Escritura [59] que—sobre la base de una función práctica dirigida hacia la demostración variada y de cualquier forma adaptable a las circunstancias—utiliza y pre-ordena los métodos más disconformes, por distintos, de interpretación [60]. Todos los procedimientos son buenos si sirven a la

119-128. Sobre la insuficiencia de la Escritura según Tertuliano y la función de las "tradiciones no escritas" en su sistema, en especial, en su época de montanista, cfr. PAUW, F. de, "La justification des traditions non écrites chez Tertullien", en *Ephemerides Theologicae Lovanienses,* 19 (1942), 5-46.

[59] "Wie für die Apologeten und Irenäus ist für Tertullian die Schrift die stärkste Autorität neben der blossen Vernunft. Mehr und mehr laufen seine Bücher auf Exegesen biblischer Schriften oder Schriftstellen hinaus. Das ist der Boden, auf dem er sich mit dem Gegner messen will (*De resurrectione carnis,* 3; *Scorpiace,* 2; *De corona,* 2), auf dem er bis zuletz zu stehen meint, auch als Montanist, so wahr der Paraklet eine Gottes und Christiwürdige Änderung des Evangeliums ist" (*De monogamia,* 14): BRANDT, Th., *Tertullians Ethik,* Gütersloh 1928, 95. Según HARNACK (cit. nota 2, 308), el número de citas bíblicas en los escritos de Tertuliano asciende entre 3.000 y 4.000, y añade Harnack: "Die Gleichmässigkeit seiner Kenntnis der verschiedenen Teile der Bibel ist bewunderungswürdig." Sorprendente es la opinión de KATTENBUSCH (cit. nota 32, 77) de que Tertuliano está en contraposición a Ireneo "trotz allen Eifers fast verdrossen bei seiner Bibelbehandlung"; él mismo—al menos en su época anterior al montanismo—"habe keine Freude an der Exegese", tanto que "der böse Wille der Häretiker" le fuerza, "immer wieder auf die Schriften einzugehen"; le falta "die Freudigkeit der Schrifterörterung, die Irenäus an den Tag legt".

[60] El material es, como se comprende, extensísimo; aquí nos limitamos a adelantar únicamente algunas indicaciones, que ponen en evidencia el hecho de que para una comprensión total de la interpretación de la Escritura propuesta por Tertuliano, la teoría, más bien rigurosa, del *De praescriptione haereticorum* necesita un complemento. Con acierto hace observar Harnack: "Man hüte sich, Tertullians Stellung zur hl. Schrift einseitig nach der Kampfesschrift *De praescr.* zu bestimmen; man muss durchaus auch die anderen Traktate zu Rate ziehen. Nach de resurr. 3 soll man im Kampf mit den Häretikern über die Glaubenslehre auf den scripturis solis fussen. Der stärkste Ausdruck, den Tertullian je in bezug auf die Schrift gebraucht hat, steht *Adv. Hermog.,* 22: 'Adoro scripturae plenitudinem'; man beachte aber, dass er nicht lautet: 'Adoro scripturam'": HARNACK, A. v., *Die Entstehung des Neuen Testaments und die wichtigsten Folgen der neuen Schöpfung* (Beiträge zur Einleitung in das NT, VI), Leipzig 1914, 136 A. 3). Una visión panorámica, breve, sobre la exégesis de Tertuliano se tiene en ZIMMERMANN, G., *Die hermeneutischen Prinzipien Tertullians,* Diss., Leigpzig 1937 (p. 37). Es muy posible que CAMPENHAUSEN, v., cit. nota 1, 14, cuando destaca la postura de Tertuliano frente a la Escritura, esté tan en lo cierto al principio de la frase como equivocado en el último inciso relativo: "Sein schroffer kantiger Realismus entdeckt mit kongenialen Spürsinn die unklassische Glut und harte Nüchternheit der heiligen Schrift, ihren konkreten, paradoxen und keiner religiös-ästhetischen Idealisierung zugänglichen Charakter, und indem er sie in dieser ihrer Eigenart annimmt und in ihrer Fremdheit liebt, wird er zum originellsten und in vieler Hinsicht eindringlichsten Exegeten der ganzen alten Kirche, dessen

causa común de convencer y derrotar al enemigo. Tertuliano se esfuerza por conseguir—al menos según parece—una exégesis literal digna, por una filología que se mantenga dentro de los límites y postulados más exigentes y por una clasificación histórica esmerada —por ejemplo—de frases concretas de Jesús. Domina la técnica y normas de interpretación, en sentido amplio, alegórico-tipológica, sin renunciar tampoco a posturas forzadas y artificios de abogado no siempre aceptables, sobre todo cuando la necesidad apremia y precisa una acomodación del texto [61].

Con reiteración insiste Tertuliano en las normas exegéticas universalmente válidas [62], marcando con precisión el principio normativo de que el texto debe interpretarse en conformidad *cum interpretationis gubernaculo* [63] y no al margen y *sine disciplina rationis* [64]. En ocasiones, impuestas por la utilidad, Tertuliano aboga por que determinados pasajes de la Sagrada Escritura sean entendidos desde una panorámica integral del autor respectivo. Y así, al estudiar un texto habría que tener en cuenta "si se ajusta la interpretación dada al tiempo y a los motivos, a los ejemplos y argumentos precedentes, a las sentencias y contexto subsiguientes, y si responde, en primer término, a la intención y designios del apóstol" [65]. "Pero hay que evitar, sobre todo, que alguien aparezca contrario y diferente de sí mismo" [66].

Genauigkeit und Vertändnis im einzelnen von keinem späteren Theologen übertroffen wird."

61 En torno a una serie de elementos críticos de orden negativo en la "Taktik" apologética de Tertuliano, cfr., ante todo, LORTZ, J., cit. nota 1, 184-197.

62 KARPP formula en su trabajo (cit. nota 1, 24-29) ocho reglas hermenéuticas sacadas de los escritos de Tertuliano y a las que, por lo visto, acomoda su exposición. En resumen, son las siguientes: 1) Valor integral de la Escritura; 2) Primacía del sentido literal; 3) Lugares inequívocos como puntos de partida; 4) Relación y coherencia interna de los textos; 5) Correspondencia del autor consigo mismo; 6) El precepto antecede al ejemplo; 7) Totalidad conjunta de la fe; 8) Sobriedad de la Escritura. Karpp elogia el "Scharfsinn" y la "Besonnenheit", puestos a contribución por Tertuliano para conseguir y formular los principios de la interpretación bíblica: él cree que Tertuliano ha "die exegetischen Regeln für seine Zeit ungewöhnlich klar erkannt und ausgesprochen" (28).

63 *De praescr. haer.*, 9 (Refoulé, 9, 1).

64 *De praescr. haer.*, 9 (Refoulé, 9, 6).

65 *De monogamia,* 11, 13, Dekkers: "Haec erit interpretatio capituli istius de hoc examinanda, an et tempori et causae, et tam exemplis et argumentis praecedentibus quam et sententiis et sensibus subsequentibus, et in primis an ipsius apostoli et consilio proprio congruat et instituto."

66 *De monogamia,* 11, 13 Dekkers: "Nihil enim custodiendum est quam ne diversus sibi deprehendatur."

Nuestro trabajo adquiriría proporciones imprevistas si adelantáramos un resumen, aunque parcial, del empleo y utilización edificante que Tertuliano hace de la Biblia. Utilización que guarda las exigencias del sentido literal. Y así cuando, por ejemplo, alude a la paciencia, habla—desde la Escritura, por supuesto—de la paciencia de Dios [67], admira la paciencia ejemplar de la vida de Cristo y cita multitud de pasajes demostrativos [68]. La impaciencia se le figura pecado capital [69] y la historia del pueblo de Israel es la historia de la impaciencia [70], al tiempo que reconoce en Abraham el modelo, prototipo destacado de paciencia, ya en el Antiguo Testamento [71].

Mayor importancia tiene para Tertuliano la interpretación alegórica y tipológica [72]. El significado "espiritual" se apoya, en este caso, en el "carnal". La perícopa *panem nostrum quotidianum* de la oración dominical tiene un sentido directo e indudablemente se refiere a las necesidades terrenas [73], si bien admite una interpretación primaria de orden espiritual, "a saber: Cristo es nuestro pan, porque Cristo es la vida y el pan de vida" [74]. Son numerosísimas, a su vez, las referencias tipológicas de la Escritura al Bautismo; siempre que se habla del agua, Tertuliano ve preconizado el Bautismo [75]. La serpiente de bronce es además *símbolo* de la cruz de Cristo, "que nos libertó de las serpientes, es decir, de los ángeles del demonio, cuando en ella colgó el demonio, esto es, la serpiente muerta" [76]. Alegoría y tipología son términos que a veces se acumulan y mezclan entre sí, supuesta una diferenciación exacta de las nociones [77]. Simple alegoría es, por ejem-

---

67 *De patientia,* 2.

68 *De patientia,* 3.

69 *De patientia,* 5, 8-12.

70 *De patientia,* 5, 22-25.

71 *De patientia,* 6.

72 Cfr. Zimmermann, cit. nota 60, 6-20.

73 *De oratione,* 6, 1.

74 *De oratione,* 6 (Diercks, 6, 2): "Quamquam panem nostrum quotidianum da nobis hodie spiritualiter potius intelligamus. Christus enim panis noster est, quia vita Christus est vitae panis" (Diercks: "et vita panis").

75 *De baptismo,* 9.

76 *De idololatria,* 5, 4: "Si quis autem dissimulat illam effigiem aerei serpentis suspensi in modum figuram designasse dominicae crucis a serpentibus id est ab angelis diaboli liberaturae nos, dum per semetipsam diabolum id est serpentem interfectum suspendit..."

77 "Tertullian hat sich in seinem Schriften im weitesten Umfang der Allegorie bedient, mit Vorliebe in solchen, die sachlich einen Anlass dazu

plo, la derivación argumentativa que fuerza la resurrección del cuerpo de la referencia a los vestidos [78].

Es comprensible, y hasta explicable en cierto punto, la aportación que supone el método alegórico-tipológico, decisivo en este caso—aunque la situación de Tertuliano, complicada y llena de inconvenientes, no sea, ni mucho menos, la más ventajosa para garantizar una consecuencia de resultados objetivos—, en orden a la resolución del arduo problema planteado por la Teología referente a los primeros tiempos del cristianismo. Nos referimos a la determinación de las coherencias intrínsecas del mensaje predicado por Cristo y la Escritura, o, si se prefiere en terminología moderna, del Nuevo y del Antiguo Testamento. Las citas y ejemplos podrían multiplicarse. Con insistencia se destaca—de manera general—la relación existente entre uno y otro Testamentos. "Lo que antes tuvo plena vigencia, o ha sido sustituido, como la circuncisión, o completado, como la ley antigua, o cumplido, como la profecía, o ha sido perfeccionado, como la misma fe. La nueva gracia de Dios renovó todas las cosas de carnales en espirituales, *superducto evangelio, expunctore totius retro vetustatis, in quo et Dei spiritus et Dei sermo et Dei ratio approbatus est dominus noster Iesus Christus, spiritus quo valuit, sermo quo docuit, ratio qua venit*" [79].

Tertuliano es, sin duda, víctima de la excesiva utilización de la exégesis alegórica de su tiempo. Lo que constituye también una prueba clara de sus cualidades dialécticas para, con todos los medios a su alcance, obtener de un modo directo y sin concesiones los resultados apetecidos. Aunque sólo citemos algunos, los casos son muchos. Como interpreta la frase "buscad y encontraréis" en un sentido restringido,

---

nahelegten; so z. B. in der Abhandlung über die Auferstehung des Fleisches, im Antimarcion, in dem gegen die Juden gerichteten Schriftchen, in dem über die Taufe und anderen. In ihren mannigfachsten Ausprägungen tritt da die Allegorie auf: sei es in ihrer freisten Form als Produkt seiner nicht immer glücklichen Phantasie, sei es in der nach Massgabe der inneren Beziehung von Weissagung und Erfüllung begrenzten Gestalt als typologischer Hinweis auf das Evangelium. So stehen neben theologisch zu rechtfertigenden Gebilden auch bei ihm Erzeugnisse einer gedanken-und geschmacklosen, oft rein polemischen Zwecken entsprungenen Verstiegenheit": ZIMMERMANN, cit. nota 60, 8.

[78] *De resurrectione mortuorum*, 27, 1.

[79] *De oratione*, 1 (Diercks, 1, 1-2): "Ceterum quicquid retro fuerat, aut demudatum est, ut circumcisio, aut suppletum, ut reliqua lex, aut impletum, ut prophetia, aut perfectum, ut fides ipsa. Omnia de carnalibus in spiritalia renovavit nova dei gratia..."

valedera para los judíos y no para los cristianos [80], del mismo modo, mediante una exégesis forzada, acomoda a su posterior teoría de signo rigorista sobre la penitencia las parábolas de la oveja perdida [81], del dracma perdido [82], del hijo pródigo [83], de suerte que no hagan peligrar su concepción extrema del sacramento: Jesús habla aquí de los paganos, no de los cristianos, que, en el mejor de los casos, no los había al tiempo de pronunciarse la parábola de la oveja perdida [84]. Igual cabría afirmar de la otra relacionada con el dracma perdido; y para ambas sirve la conclusión: si fueran una imagen del cristiano pecador, Cristo hubiera hablado de una segunda pérdida y de un re-encuentro [85]. Idéntica interpretación postula la parábola del hijo pródigo, expresión exacta, fidelísima, del mundo pagano [86]. El hermano mayor estaría aquí figurado por los fariseos llenos de envidia [87]. Las palabras de *Mt.*, 16, 17-19, se dirigen a Pedro personalmente y el poder de perdonar los pecados es patrimonio exclusivo, en épocas posteriores, del hombre espiritual [88]. La Iglesia sin duda alguna goza de esa prerrogativa de perdonar los pecados, "pero se trata más de la Iglesia neumática mediante el hombre espiritual, nunca de la Iglesia como suma numérica de obispos" [89].

El Tertuliano del período montanista apela, como recurso supremo, al Espíritu, opuesto a la Escritura—aun admitiendo la obligatoriedad de la misma [90]. Para defender con cierta lógica su postura montanista

80 *De praescr. haer.*, 8; cfr. supra p. 415.

81 *Lc.*, 15, 4-7: *De pudicitia*, 7, 9.

82 *Lc.*, 15, 8-10: *De pudicitia*, 7, 9.

83 *Lc.*, 15, 11-32: *De pudicitia*, 8, 9.

84 En términos precisos acentúa Tertuliano—porque le conviene, naturalmente—que es preciso tener en cuenta la situación: *De pudicitia*, 7 (Dekkers, 7, 2-3): "Praescribimus enim ex naturae disciplina, ex lege auris et linguae, ex mentis sanitate ea semper responderi, quae provocantur id est ad ea quae provocant. Provocabat (Dekkers: provocavit), ut opinor, quod Pharisaei publicanos et peccatores ethnicos admittentem dominum et cum illis de victu communicantem indignati mussitabant. Ad hoc dominus pecudis perditae restitutionem cum figurasset (Dekkers: ad hoc dominum pecudis perditae restitutionem), cui alii configurasse credendum est quam ethnico perdito, de quo agebatur, non de Christiano, qui adhuc nemo?"

85 *De pudicitia*, 7, 12.

86 *De pudicitia*, 9, 14-17.

87 *De pudicitia*, 9, 18-19.

88 *De pudicitia*, 21, 9-17.

89 *De pudicitia*, 21 (Dekkers, 21, 17): "Et ideo quidem delicta donabit, sed ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum."

90 Cfr. KARPP, cit. nota 1, 59: el Espíritu, tal como lo concibe Tertuliano,

que *a priori* rechaza las segundas nupcias, contra el texto de San Pablo (*1 Cor.*, 7, 39): "La mujer está sujeta al vínculo todo el tiempo que viva su marido; mas si el marido muriere, queda libre para casarse con quien quiera, sólo que sea en el Señor" [91], fuerza una explicación acorde con su manera de pensar [92]. Pero esto mismo no es suficiente para Tertuliano. Con decisión y claridad extraordinaria propugna un desarrollo, progreso real de la revelación: "Si Cristo—dice—derogó lo preceptuado por Moisés, porque al principio no fue así, sin que por esto aparezca Cristo como enviado de otro poder, ¿por qué el Paráclito no puede abolir lo que Pablo permitió?" [93].

5

La doctrina de Tertuliano sobre la cuestión "Escritura" presenta así en general unas características especiales, que si destacan lo típico de una postura, no garantizan la uniformidad y amplitud de un sistema completo. Esto parece normal, atendiendo a las circunstancias de tiempo y también personales, caracterológicas, del propio Tertuliano. Por la circunstancia del tiempo, se trataba de comprender el hecho de que una nueva Escritura, el "Nuevo Testamento", se pro-

---

se mantiene "durchgängig an die Autorität der Schrift gebunden"; tesis de vigencia absoluta hasta en los casos más extremos, "im Bereich der Lehre" "unbeding", "in der Sittenzucht hält der Geist wenigstens die in der Schrift eingeschlagene Richtung ein".

[91] Texto empleado con relativa frecuencia por Tertuliano, en conexión directa con su mentalidad rigorista. El contraste entre la comprobación exegética de *Ad uxorem* y las dos obras montanistas *De exhortatione castitatis* y *De monogamia* es del todo característico: "Während er damals einem Rat zu geben suchte, um dessen Anerkennung er in zurückhaltender Weise warb, so will er jetzt nicht nur mehr überzeugen, sondern schickt sich an, in unduldsamer Weise zu überreden, ja zu fordern. So kommt es, dass auch die Form seiner Schriftbeweise mehr und mehr in eine unsachliche Künstelei ausartet, und man hat den Eindruck, als ob er die Worte einzeln herannähme, sie betastete, sie um und um wendete; nicht aber um sie objektiv nach ihrem Sinn zu befragen, sondern vielmehr um sie peinlich zu prüfen, ob sie nach irgendeiner Richtung nicht doch in dem Sinne ausdeutbar sind, der sie zur Verwendung für den vorgesetzten Zweck geeignet machen kann": ZIMMERMANN, cit. nota 60, 26.

[92] *De monogamia*, 11-13.

[93] *De monogamia*, 14, 3, Dekkers: "Si enim Christus abstulit quod Moyses praecepit, quia ab initio non fuit sic, nec sic ideo ab alia venisse virtute reputabitur Christus, cur non et Paracletus abstulerit quod Paulus indulsit, quia et secundum matrimonium ab initio non fuit, nec ideo suspectus habendus sit, quasi spiritus alienus, tantum ut deo et Christo dignum sit quod superducitur?"

yectaba y añadía al "Antiguo" y de adquirir conciencia refleja de la complejidad de los problemas inherentes. Cada época tiene unos quehaceres perfectamente diferenciados. La preocupación y esfuerzos de la época neo-testamentaria están orientados hacia una visión concreta, existencial, de la Escritura—nuestro "Antiguo Testamento"—como anticipo del mensaje de salud predicado y transmitido a ella por Jesús de Nazaret, al tiempo que reafirma con distinción su postura, variada, desde luego, de corresponder—con mayor o menor efectividad—a esa exigencia central que se le impone. La problemática con que se enfrentan los siglos posteriores varía de signo por completo. El reconocimiento de un grupo de escritos como "Nuevo Testamento" condiciona un quehacer responsable y de estudio. Ante temas semejantes relacionados entre sí dentro de un marco restringido de posibilidades, incluso por la aceptación canónica por parte de la Iglesia de los libros del Nuevo Testamento, resalta la función de compaginar la Antigua y la Nueva Escritura y de esclarecer desde la teología fundamentalmente las posibles diferencias, verdaderas e inevitables para Tertuliano, de modo que la unidad y supremacía de la Iglesia no sufran destrimento. La autenticidad, casi "sinceridad", de la "hermenéutica" de Tertuliano tiene una explicación concreta, facilitada por su carácter; resultado, en último término, de aptitudes e intereses personales. Tertuliano es un hombre "práctico", un profesional, diríamos, de la política intereclesiástica, y su talento eminentemente teológico encuentra aquí su campo propio a la vez que sus limitaciones. Partiendo siempre de situaciones concretas, habla de la Escritura no de una manera formal, premeditada, sino fundamentalmente en función del problema planteado. Partidario del argumento tal como se lo presenta la ocasión, arguye y pone a contribución todos los recursos que le prestan su talento y habilidad dialéctica [94].

Tertuliano tiene conciencia de que el factor "Escritura", complejo y nada fácil de entender, es la prestación decisiva de Dios a los

[94] La habilidad de Tertuliano para encontrar en la Escritura los recursos y el argumento fácil demostrativos de su ideología en cada caso, ha provocado un juicio quizás un poco exagerado e hiperbólico: "Im ganzen bleit Tertullians Stellung zur Schrift ein schweres Rätsel... Er glaubte, der Schrift treu zu bleiben, auch als er sie vielen Punkten bestritt und die Exegese immer gequälter und die Begrenzungen ihrer Autorität immer stärker wurden. Eine ungeheure Zähigkeit im Festhalten des Schriftwortes und eine grenzenlose Willkür in der jeweiligen Deutung sind ihm eigen": BRANDT, cit. nota 59, 99 s.

hombres y se esfuerza, por eso mismo, en la resolución de los problemas planteados con el fin único de terminar con las herejías y escisiones, motivadas por la interpretación falsa de los textos. Nada más ajeno a Tertuliano que la supresión de la Escritura como causa directa o indirecta de situaciones peligrosas dentro de la Iglesia. Ni siquiera propone la mutación o reelaboración a base de intervenciones profundas que alejen de manera artificial el peligro. Convencido prefiere aceptar *esta* concreta Escritura, tal como se lee en su Iglesia. En un alarde metodológico, nunca uniformado, Tertuliano busca el diálogo y discusión con los adversarios, para refutar sus falsas apreciaciones sobre los textos de Escrituras y consolidar la verdadera doctrina de su—en cada caso—Iglesia propia. Hacia el fin de su vida formuló, recurso último, un nuevo principio de consecuencias estabilizadoras, propugnando una Escritura perfecta en su estado, pero que suscita una serie de nuevas cuestiones, interrogantes y respuestas, en función de la inmutabilidad que establece para la misma como documento inasequible, o al menos sin posibilidades de un estudio posterior aclaratorio, de soluciones. "En los últimos días el Dios Omnipotente, infundiendo, contra las ficciones de la perversidad e incredulidad, su espíritu en toda carne y sobre sus siervos y siervas (cfr. *Joel,* 3, 1), ha reanimado la fe *laborantem resurrectionis carnalis* y purificado de toda ambigüedad e imprecisión los instrumentos primitivos por la revelación clara de palabras e ideas" [95]. La propia Escritura facilita, como documento, sus ocasiones de interpretación interesada a los herejes: conviene, dice San Pablo (*1 Cor.,* 11, 19), que haya herejías—y debe haberlas—. No obstante, ahora—en la época montanista—el Espíritu Santo "ha eliminado por la evidente y fecunda iluminación de todos los misterios las antiguas ambigüedades y parábolas, en la nueva profecía del Paráclico" [96]. Concepción equivocada, pues el montanismo no tuvo vigencia histórica.

[95] *De carnis resurrectione,* 63 (Borleffs, 63, 7): "At enim deus omnipotens adversus haec incredulitatis et perversitatis ingenia providentissima gratia sua effundens in novissimis diebus de suo spiritu in omnem carnem, in servos suos et ancillas, et fidem laborantem resurrectionis carnalis animavit et pristina instrumenta manifestis verborum et sensuum luminibus ab omni ambiguitatis obscuritate purgavit" (así también Borleffs).

[96] *De carnis resurrectione,* 63 (Borleffs, 63, 8-9): "Nam quia haereses esse oportuerat, ut probabiles quique manifestarentur, hae autem sine aliquibus occasionibus scripturarum audere non poterant, idcirco pristina instrumenta quasdam materias illis videntur subministrasse, et ipsas quidem isdem litte-

De todas formas Tertuliano realiza, en el momento más interesante de su vida, punto cumbre marcado por el libro *De praescriptione haereticorum*, un esfuerzo enorme de interpretación y trabajo exegético, recibidos por la posteridad. Al margen de aquella postura dubitativa y trágica adelanta una teoría, que de haber sido fiel a sus principios, reunía los factores necesarios para garantizar la firmeza y continuidad, postulados de una comunidad eclesiástica firme y por naturaleza durable. Tertuliano puso las bases teológicas de la solución, pero a precio muy elevado [97].

Las conclusiones a las que llega Tertuliano, a base de una metodología convencional a veces, en sus controversias ininterrumpidas —e interminables por naturaleza, como puede percibirse a primera vista—con los herejes y grupos heréticos, son del todo comprensibles e inevitables para un espíritu que tienda a conseguir una plena claridad en cuestiones de esta índole.

Ciertamente que a través de la solución dada por Tertuliano podemos establecer una valoración de puntos que exigen a su vez solución. Cobra importancia el problema sencillo, obvio y fundamental de lo que significa la Escritura en una consecuencia donde la regla de fe trasciende incluso a la Escritura. No deja de ser curioso, llamativo,

ris revincibiles. Sed quoniam nec dissimulare spiritum sanctum oportebat, quominus et huiusmodi eloquiis superinundaret, quae nullis haereticorum versutiis semina subspargerent, immo et veteres eorum cespites vellerent, idcirco iam omnes retro ambiguitates et quas (Borleffs: quantas) volunt parabolas aperta atque perspicua totius sacramenti praedicatione discussit per novam prophetiam de paracleto (Borleffs: paraclito) inundantem."

[97] En orden al problema planteado desde un principio podría concretarse lo siguiente: por la exposición y desarrollo de su tesis "sensacional" bajo todos los aspectos, propuesta en el *De praescr. haer.*, y cuyo despliegue está determinado precisamente por esa trágica y durísima experiencia en que estuvo encuadrada su vida, comprueba Tertuliano, lo mismo que por el recurso, evasión obligada, al Paráclito en sus tiempos de montanista (cfr. Adam, cit. nota 25, 151-157), y por otra parte también mediante su exégesis bíblica "interesada" desde todos los ángulos, nunca objetiva en absoluto, sino proyectada en función—en el mejor de los casos—del proceder y modo de actuar del abogado entregado de lleno, sin reservas, al éxito de su correspondiente "partido", la necesidad de un tribunal supremo, "adicional", de apelación interpretativa frente a la Escritura, de una "última instancia revestida de un poder decisivo jurídicamente obligatorio. Como es natural, esto tiene validez en el caso único en que la verdad del cristianismo no esté fraccionada en multitud de interpretaciones distintas, independientes unas de otras y opuestas dentro de la Iglesia: idea fuera de lo normal para Tertuliano, sino mediante un *Credo* uniforme en todo lo "esencial" y permanente en su interpretación.

el hecho de que Dios, cuando se revela, deja constancia de esa revelación en una serie de documentos individuales—que no proyectan desde el principio la unidad lógica exigible—, que se totalizan en la Sagrada Escritura del Antiguo y del Nuevo Testamento, la Biblia, y deben, como conclusión, significativamente ser fijado por una regla eclesiástica; y de tal forma que dicha regla—de fe, sometida a nuevos cambios y precisiones—constituye el criterio único de interpretación legítima de la propia Escritura. Se plantea, por lo mismo, la cuestión de por qué la regla de fe, como reproducción exacta y obligatoria para todos de la revelación de Dios, cuyo testimonio es la Escritura, no destaca en toda su radicalidad desde el principio [98]. Porque un criterio que nace de la fe en la revelación no puede excluir de antemano tal posibilidad y cabe siempre el interrogante de por qué Dios no ha utilizado, ni siquiera prevenido, tal posibilidad.

Con relación a lo expuesto se presenta el problema de orden exis-

[98] Ya en el Nuevo Testamento se descubren fórmulas confesionales, "reglas de fe"; en rigor, el mismo Nuevo Testamento emerge del fondo de esas mismas fórmulas: "resurrexit", "Iesus Kyrios", "Iesus Christus" o como cada vez se formulase. Pero estas fórmulas, suficientes dentro de su sencillez para la predicación primitiva, no reúnen de por sí los elementos fundamentales de precisión y exactitud, porque, a poco que se reflexione sobre ellas, son susceptibles de interpretaciones y comentarios distintos. Por lo cual deben ser explicadas con absoluta precisión y al detalle. Incluso podrían considerarse los libros del Nuevo Testamento como comentarios a este conocimiento central de la fe. Sin embargo, el proceso inquisitorial, centrado en la penetración comprensiva, racional, del *depósito* revelado, el anhelo y afanes de poner orden, relacionar entre sí los distintos elementos aislados, rebasan toda limitación. Hay que erigir, o mejor, hacer ostensible un sistema práctico, inteligible en su ordenación interna y luminoso; pues surgen con frecuencia nuevas cuestiones y las antiguas verdades de la revelación precisan ser presentadas de manera conveniente a nuevos hombres y épocas que postulan un lenguaje apropiado a sus nuevos esquemas conceptuales. Las reglas de fe, de ahora, deben recoger en el texto formulado los adelantos conseguidos por la mejor intelección del dogma, sin que esto sea obstáculo para que—según la doctrina de Tertuliano—representen la norma auténticamente válida, criterio cumbre, de la interpretación de la Escritura, por más que a veces rebasen la formulación bíblica y presenten su propia ordenación. Para Tertuliano el proceso histórico ofrece pocas dificultades y es muy simple: la regla de fe deriva su origen de Cristo y, en cuanto norma independiente, está frente a la Escritura. Es clarísimo, por otra parte, que los símbolos traducen con fidelidad los esfuerzos y preocupaciones por expresar en una fórmula breve, avance ulterior, el contenido esencial de la Escritura, respondiendo a nuevos problemas sobre la invariabilidad de las tradiciones siempre renovadas frente a nuevos enemigos. Sobre esta perspectiva podría muy bien decirse, argumento comparativo, que los símbolos son el producto de la lectura eclesiástica de la Biblia conseguido a favor de muchos combates.

tencial de la exégesis referida al esfuerzo y entrega de los teólogos al estudio del documento básico, fundamental, de la revelación y como ciencia. ¿Es legítimo, según esto, el quehacer y preocupación de los exégetas por comprobar la conformidad, es decir, que se puede constatar desde la Escritura la exactitud y correspondencia bíblica, doctrinal, de la regla válida de fe? Por supuesto, que una negación o afirmación de signo totalitario no admite radicalismos de género alguno. Por de pronto conviene distinguir sobre esto. El axioma que establece la identidad objetiva de los tres elementos—manifestación de Dios como revelación definitiva, Escritura y regla de fe—quiere decir que esta identidad se impone a todo lector, creyente, de la Sagrada Escritura, como única consecuencia lógica, siempre que lea y entienda correctamente; siendo preciso, si percibe en toda su radicalidad el sentido bíblico, que admita la regla de fe como el resultado y el término de una lectura esmerada e imparcial. A la inversa significaría que la regla de fe—sobre todo en la interpretación exigida por la reducción de perspectivas más amplias—puede con todo derecho formularse desde la Escritura y según los procedimientos en uso, admitidos generalmente; pero que partiendo sin más del texto bíblico —esto es, según el lenguaje eclesiástico: no desde la Escritura en el sentido intentado y previsto por Dios (idéntico y conforme con la doctrina de la Iglesia), sino desde las formulaciones escriturísticas derivadas de la propia Escritura como fuente literaria—se considera imposible e incluso absurdo, si alguien llega a resultados diferentes.

Para los creyentes y para el que admite la validez de la *regula fidei*, en su significación concreta y determinada, tiene su razón el hecho de que Dios no propusiera directamente esta regla de fe, esta, digamos, sublimación doctrinal derivada, según Tertuliano, de la Escritura en un proceso largo y complicado, que luego será norma obligada de cualquier interpretación legítima de la Escritura, sino que se proyecta al filólogo y al historiador como resultado de una "selección". Y de una selección marcada siempre con mayor insistencia, fórmula última de numerosas determinaciones de los hechos literarios originariamente designados en su diferencia ambivalente. La regla de fe en su interpretación ortodoxa es el substrato, la quintaesencia, de la Escritura, lo que aclara de hecho sus relaciones vitales y su dependencia directa, esencial con la misma. ¿Cuál es, dando esto por supuesto, el sentido de la Escritura?

Habría que aludir ante todo a la profusión de afirmaciones dise-

minadas a lo largo de la Escritura, a la riqueza y virtualidad del lenguaje, de las imágenes, de las comparaciones, a la experiencia vital emergente, que de manera clara, aunque siempre distinta, propone en cada página a los creyentes la palabra de Dios. Directamente no es el rigor lógico ni exactitud conceptual lo que intenta la Escritura, sino el testimonio vivo de las verdades, la diversidad y profusión de detalles del vivir y asentimiento fielmente expresado. En cierto modo, la Escritura señala y describe, sin encerrarse en los límites estrechos de un esquema preconcebido, el fenómeno mismo de la revelación: Dios que habla, se manifiesta, y el hombre que escucha, asiente.

No es necesario insistir, después de lo dicho, que la Escritura supone la revelación realizada en un momento determinado, y que no puede ser entendida como consecuencia de un proceso intelectual a semejanza de la Filosofía, sino como donación determinada, especialísima, de Dios a hombres determinados—y por medio de hombres determinados—, en situaciones históricamente determinadas. Esta donación libre por parte de Dios acaece y está condicionada en el tiempo por un desarrollo doctrinal, de entrega, progresivo, correspondiendo por parte del hombre el fenómeno inverso de aceptación y aprendizaje; fenómeno que no se consuma, según Tertuliano, a través de un proceso perfectamente diferenciado, muy lento, superando crisis y fuertes contratiempos—oposición—, en ocasiones cambios dramáticos de ideologías contrarias y costumbres admitidas, de revueltas y sometimiento. La Escritura es, para decirlo con brevedad, el relato, cuyo objeto se refiere a enseñar cómo los hombres fueron gradualmente adoctrinados en el misterio del Dios que se hace hombre, y la demostración impresionante y válida de cómo pueden aprender siempre de la Escritura.

Y si de hecho la Escritura constituye la esencia de la fe—como contenido aceptado—, que la Iglesia resume luego en fórmulas declaradas, símbolos obligatorios, surge espontánea la cuestión de si el depósito enorme de la Escritura se agota con ello, si ese substrato doctrinal sufre menoscabo al dar de sí lo que tenía, y si siempre y bajo todos los órdenes tiene vigencia la tesis de Tertuliano, que disiente de cualquier trabajo de investigación porque, como con absoluta certeza constata la *regula fidei*[99], se agotaron las posibilidades.

[99] *De praescr. haer.*, 9-12. No obstante Tertuliano consiente en la honrada y libre investigación de los que aceptan, como norma, la *regula difei*, aun cuando no simpatice con dicho proceder: *De praescr. haer.*; cfr *supra p.* 427 s.

Sin duda también aquí, y precisamente en la verificación de los hechos fundamentales, se da un proceso irreversible, sometido a la inmutabilidad de determinaciones del todo firmes. Pero existe la posibilidad de comprender mejor los aspectos y los problemas, incluso dentro de la misma Iglesia, en la que destaca a la base de una intelección previa del fenómeno de la revelación la *regula fidei* vigente en la interpretación mediante el magisterio vivo, criterio supremo, de cualquier aclaración y comentario sobre la Escritura. Sin olvidar aquellos factores que aconsejan un desplazamiento temático de las cosas, el resurgir de intereses desconocidos y cuestiones nuevas, que pueden ser el punto de partida, el centro, coordinador de otras verdades de la Sagrada Escritura, sólo aparentemente conocida en toda su plena radicalidad.

En este sentido el diálogo con los adversarios tiene su importancia y utilidad. Del mismo modo hay que entender, como contraposición a una teología gnóstica inaceptable y no exenta de peligros, las tentativas teológicas de Tertuliano, en el fondo apologética, que busca la consecución de un sistema doctrinal lo suficientemente sólido y estable. Supuesto que las tesis características de la herejía, y las objeciones formuladas contra la doctrina ortodoxa, arrancan de la Escritura, parece obvio preguntarse, si a veces no son correctas las posturas, hasta dónde la crítica del "enemigo", independiente y agudo la mayoría de los casos, está justificada, y hasta qué punto las variaciones temáticas, que pueden y debían ser revisadas, se efectuaron en el ámbito de la ortodoxia. Puede incluso pensarse, si la interpretación vigente en la Iglesia reproduce con exactitud, fidelidad y absolutamente todos los casos y en todos los detalles, de suerte que su aceptación actual implique idéntica formulación sin variaciones de ningún género. La postura, así *a priori,* ha de ser afirmativa para la totalidad de lo revelado como un todo. Excepcionalmente, gran número de problemas aislados permiten un estudio posterior aclaratorio. El rival no opera, desde luego, en un círculo cerrado públicamente. Lo que postula dentro de la Iglesia una posición de prestigio que aclare y garantice a los "fieles", que sienten la inquietud de tales contiendas porque las viven, la seguridad y confianza en sus actitudes, a parte de los resultados hacia fuera y del influjo que pudieran ejercer sobre el ánimo del adversario los argumentos aducidos. Cierto que con frecuencia el contrario supera al aferrado a ultranza a la tradición en su afán de progreso y espíritu investigador. Factor éste importantísimo que

podría aprovecharse. Cuántos progresos de importancia, definitivos, en el ámbito de los estudios bíblicos—del lado ortodoxo también—se deben a los avances de la crítica filológica e histórica, impuestos a los creyentes, que se resistían con fuerza a aceptarlos, como resultado de una ciencia autónoma; conocimientos que, si en un principio fueron considerados peligrosos y de escaso valor, negativo casi siempre, interpretados a la luz de una teología racional, contribuyeron, a veces, de manera sorprendente e inesperada, al esclarecimiento y estudio del Evangelio del Nuevo Testamento.

OTTO KUSS

(Trad. de S. FOLGADO FLÓREZ.)

San Agustín y su Eclesiología mariana

Es comprometido determinar el alcance de la doctrina agustiniana, cuando se enfrenta uno con temas de tan amplia significación y de aspectos tan divergentes que rebasan ya, de por sí, los límites de un ensayo ocasional. San Agustín, aunque consecuente con unos principios, postulados fundamentales, que regulan y dan consistencia orgánica a su teología, ofrece de ordinario una interpretación difícil. En cada caso asocia y condensa a su doctrina explicaciones y teorías que sólo en el conjunto de la obra tienen sentido como razón explicativa. Ciertamente, la eclesiología agustiniana es punto clave y definitivo para el esclarecimiento teológico de otras tantas cuestiones, relacionadas directa o indirectamente con el tema. Si algún tratado ocupa en la concepción agustiniana el puesto central coordinador de relaciones inter-teológicas, es el que estudia a la Iglesia, concepto amplio que incluye por su carácter de reversibilidad con Cristo toda la revelación. San Agustín, Doctor de la Gracia, es primeramente el Doctor de la Iglesia. Sus hallazgos y sus orientaciones tienen un valor inmutable, metahistórico, que nadie discute y todos aprueban. San Agustín-teólogo es, por eso, antes que nada, *el* teólogo de la Iglesia. Estudia y crea una eclesiología absoluta y total como centro de interferencia. Su teoría del Cuerpo Místico será siempre única y, además de admitida, irreformable.

Para San Agustín lo más significativo, lo que especifica y distingue a la Iglesia, es su *maternidad virginal*. En la eclesiología propuesta y desarrollada por el Santo tiene interés especialísimo la importancia que otorga a dicho principio para la comprensión integral

del problema. Efectivamente, son muchos los textos y ocasiones en que alude de manera uniforme a ese carácter primordial de la Iglesia para aventurarse a prescindir de una interpretación que, por otra parte, nos parece la verdadera. Y por eso es preciso valorar y entender dicha función—"madre y virgen de Cristo" [1]—como se valora y entiende cualquier otro principio de la Teología. Partiendo de sola esta verdad primera, San Agustín logra una construcción grandiosa y firme con repercusiones profundas derivadas hacia una espiritualidad cristiana de la Iglesia como obra—la obra—de Cristo.

Schmaus pone de relieve el avance teológico que supone la doctrina de los Padres al destacar en la imagen de la Iglesia-esposa una propiedad no expresada, claramente al menos, en la Escritura. Se refiere al aspecto de la fecundidad de la Iglesia. La Iglesia es a la vez virgen y madre. Virgen, según San Agustín, por la pureza de la fe sobre todo, de la esperanza y de la caridad; pero es también la *sancta mater Ecclesia* que da continuamente a luz nuevos hijos, miembros del cuerpo de Cristo. Y así surge junto a la idea de que la Iglesia es la comunidad de los creyentes, unida a Cristo por la fe, la idea más teológica y elaborada de que la Iglesia es su madre [2]. San Agustín distingue perfectamente los momentos de esta concepción y adelanta, bajo fórmulas distintas, la solución a través de una doctrina difícil y compleja. No propone, desde luego, un sistema estudiado y ni siquiera coherente. Implica las ideas y da la impresión de querer sintetizar su pensamiento en cada frase. La encarnación misma es ya un desposorio del Hijo de Cristo con la carne humana, que prefigura

---

[1] *Sermón 138,* 9: "Haec verba quae commemoravimus de sanctis Canticis canticorum, de sponsi et sponsae epithalamio quodam: spirituales enim nuptiae sunt, in quibus nobis magna castitate vivendum est; quia Ecclesiae concessit Christus in spiritu, quod mater eius habuit in corpore, ut et mater et virgo sit." Es, desde luego, interesante observar cómo San Agustín repite con insistencia dicho concepto hasta constituir una de las ideas más frecuentes de su teología eclesiológica. Las citas y textos podrían multiplicarse indefinidamente. Con la particularidad de que casi siempre recurre a la misma figura para explicar de manera adecuada la significación de la Iglesia respecto del cuerpo místico de Cristo y su actuación en la vida de los creyentes.

[2] Cfr. *Teología dogmática.* IV, *La Iglesia* (trad. española), Madrid 1960, pp. 309 s. Hacemos constar luego desde el principio la interpretación dada a la doctrina agustiniana en conformidad con la de Schmaus. Incluso los textos que aducimos en español—al menos, bastantes de ellos—los hemos tomado directamente de los volúmenes IV y VIII de su *Teología dogmática.* Siempre, claro está, constatando el original latino.

y anuncia la unión conyugal de Cristo con la Iglesia. Ningún texto expresa quizá con mayor fuerza el sentir y doctrina de San Agustín como el siguiente, tomado de la homilía octava sobre el *Evangelio de San Juan*. La cita, aunque larga, tiene el interés de reflejar fielmente el procedimiento seguido por San Agustín y los factores que integran la conclusión:

> "El Señor, dice, invitado, fue a una boda. ¿Es de admirar que fuera a aquella casa a la boda, quien vino al mundo a una boda? Pues si no vino a bodas, no tiene aquí esposa. ¿Y qué significaría entonces lo que dice el Apóstol para presentar a una virgen de Cristo: os he prometido a un varón? ¿Y qué significaría su temor de que la virginidad de la Esposa de Cristo se echara a perder por astucia del demonio? Temo, dice, que lo mismo que Eva fue seducida por astucia de la serpiente, se eche a perder vuestro sentido y se aparte de la simplicidad y pureza, que hay en Cristo. Tiene, pues, aquí una Esposa que compró con su sangre y a quien El ha dado como dote el Espíritu Santo. La ha librado de la esclavitud del demonio; ha muerto para perdonarla y resucitado para justificarla. ¿Quién se sacrificará tanto por su esposa?... ¿Dará alguien su sangre? Pues si da la sangre por la esposa, no habrá esposo. Pero el Señor murió tranquilo y dio su sangre por ella, para conservar después de la resurrección a Aquella a quien había unido a sí en el seno de la Virgen. Pues el Verbo es el esposo y la esposa es la carne humana y juntos son el Hijo del hombre. Al convertirse en Cabeza de la Iglesia, el seno de la Virgen María fue su lecho nupcial" [3].

El seno de la Virgen fue el tálamo nupcial, porque en él se unieron dos, el Esposo y la Esposa: el Esposo es el Verbo, la Esposa es la carne. La imagen de sentido cristológico reafirma al fin la posición eclesiológica que San Agustín intenta comprobar, porque "a aquella carne se unió la Iglesia y así nace el Cristo total, Cabeza y Cuerpo" [4]. Toda la Iglesia es esposa de Cristo, cuyo principio y prefiguración —*principium et primitiae*—es la carne de Cristo. Y allí, en la carne, se unió la esposa al esposo [5]. Todavía concreta más su pensamiento al individualizar la función propia, característica, de cada uno de estos elementos. Cierto que existe la unión conyugal entre el Logos y la carne, efectuada en el seno de la Virgen, ya que la carne misma se unió al Logos. La Iglesia fue asumida de entre el género humano de suerte que la cabeza de la Iglesia es la carne unida al Verbo divino

3 *In Ioannis evangelium tractatus*, 8, 4.
4 *Epístola de S. Juan*, 1, 2.
5 *Ibid.*, 2, 2.

y todos los creyentes son miembros de esa cabeza [6]. "Según esto, comenta Schmaus, la naturaleza humana de Cristo es la que tiene en primer lugar la cualidad de Esposa y el Encarnado es el esposo en cuanto que su naturaleza humana es el anteproyecto y la raíz de la humanidad redimida y reunida en la Iglesia. A esta concepción corresponde el hecho de que los Santos Padres llamen frecuentemente a María madre de los creyentes y madre de la Iglesia" [7].

Toda la humanidad está en principio desposada por Cristo y todos están invitados a asistir a las nupcias. Pero sólo la respuesta afirmativa a esta invitación determina el que la humanidad llegue a ser Iglesia, Esposa. La Iglesia, unida a Cristo, forma un todo frente a Cristo, lo que justifica esa semejanza de constitución expresada por la imagen del matrimonio. La Iglesia es verdadera esposa porque en ella y a través de ella da Cristo la vida—sobrenatural—a los renegados por el bautismo.

Para San Agustín, que distingue diversos grados o momentos progresivos en su realización [8], los desposorios entre Cristo y su Iglesia ocurrieron en la pasión. Doctrina clara de la Escritura que comenta una y otra vez. San Pablo, como fuente directa de inspiración y más al fondo el protoevangelio, son los postulados de una formulaci5n exacta y convincente del misterio. Cristo sobre la cruz representaba, o, mejor dicho, realizaba, lo que había sido figurado en Adán. Eva fue extraída del costado de Adán cuando dormía, y del costado abierto de Cristo, dormido en la cruz, brotaron los sacramentos por los que queda constituída la Iglesia. Y "ya que la Iglesia, Esposa del Señor, ha brotado de El, de la misma manera que de Adán ha sido

---

[6] *Enarratio in Psalmum 44*, 3; también puede verse la *Explicación del salmo 48*, 8: "Elegit sibi hic thalamum castum (uterum Virginis), ubi coniungeretur sponsus sponsae. Verbum caro factum est, ut fieret caput Ecclesiae. Verbum enim ipsum non est pars Ecclesiae: sed ut esset caput Ecclesiae, carnem assupsit." Igualmente, pero resaltando más la idea primera en el *Sermón 291*, 6: "Et Verbum iungitur carni; et Verbum copulatur carni; et huius tanti coniugii thalamus, uterus tuus; et huius, inquam, tanti coniugii, id est, Verbi et carnis thalamus uterus tuus: unde 'Ipse sponsus procedit de thalamo suo'. Invenit te virginem conceptus, dimitit virginem natus. Dat foecunditatem, non tollit integritatem."

[7] *Ibid.*, p. 309.

[8] De hecho San Agustín distingue dos nupcias: no es constante en sus afirmaciones: en la historia—tiempo de la Iglesia—ésta es la prometida de Cristo, y a la inversa; sólo al fin de los tiempos serán las nupcias. Por otra parte, la Iglesia es verdadera esposa de Cristo, porque unida El da la vida sobrenatural engendrando continuamente nuevos hijos mediante el bautismo.

formada Eva, de igual modo que brotó del costado de quien dormía, fue formada la otra del costado de quien moría" [9].

Es interesante subrayar a este respecto el avance que supone para la Teología la explicación dada por San Agustín del hecho revelado. Sobre la imagen de la Iglesia-esposa de Cristo fuerza una interpretación que incluye a Eva y a María. El proceso está justificado teológicamente si se piensa que en el plan primero de la gracia Eva debía ser para Adán esposa y ayuda, y que María, en el plan de la regeneración sobrenatural del mundo, debe respectivamente ser considerada como la esposa y compañera de Cristo. Lo mismo cabe afirmar de la Iglesia. La confrontación recíproca de estos tres momentos de la revelación descubre un profundo sentido teológico más inmediato y dependiente entre María y la Iglesia que forman en el mismo orden. María y la Iglesia aparecen desde la Escritura como el contraste de la primera mujer y, por lo mismo, como esposa y ayuda del nuevo Adán. La trascendencia y significación de esta doctrina adquiere toda su radicalidad argumentativa si consideramos que para San Agustín María, tipo de la Iglesia, está a la base de uno de los capítulos de mayor densidad e influjo de la eclesiología. Hasta la esencia misma de la Iglesia—lenguaje y concepción agustiniana—se interpreta y estu-

---

[9] *Enarratio in Ps. 116*, 7. Con mayor amplitud y abundancia de recursos figurativos en el *De Symbolo ad Cat., Sermo 2*, 15: "Accipiat sponsus sponsam, quaeratur, inveniatur quae ei coiungatur. Non est solus homo, sed Deus est et homo; quaeratur quae ei coniungatur. Qualis est de qua natus est, talis ei inveniatur, quae et matrem reddat foecundam, et virginem servet intactam. Filius permanentis virginis, virginem permansuram accipiat. Ecce tempus est: modo iudaei suam impleant voluntatem, quando dignatur ipse dare potestatem... Ascendat sponsus noster thalami sui lignum, ascendat sponsus noster thalami sui lectum. Dormiat moriendo, aperiatur eius latus, et Ecclesia prodeat virgo: ut quomodo Eva facta est ex latere Adae dormientis, ita et Ecclesie formetur ex latere Christi cruce pendentis. Percussum est enim eius latus, ut Evangelium loquitur, et statim manavit sanguis et aqua, quae sunt Ecclesiae gemina sacramenta. Aqua, in qua est sponsa purificata: sanguis, ex quo invenitur esse dotata... Exulta, exulta, sponsa Ecclesia: quia nisi ista in Christo facta essent, tu ab illo formata non esses. Venditus redemit te, occisus dilexit te: et quia te plurimum dilexit, mori voluit propter te. O magnum sacramentum huius coniugii! O quam magnum mysterium huius sponsi et huius sponsae! non explicabitur digne humanis verbis. De sponso sponsa nascitur, et ut nascitur, statim illi coniungitur; et tunc sponsa nubit, quando sponsus moritur; et tunc ille sponsae coniungitur, quando a mortalibus separatur: quando ille super caelis exaltatur, tunc ista in omni terra foecundatur. Quid est hoc? Quis est iste sponsus absens et praesens? Quis est iste sponsus praesens et latens, quem sponsa Ecclesia fide tantum concepit, et sine ullo amplexu membra eius quotidie parit?"

dia en función de su tipo, que es María. La Iglesia, esposa de Cristo y madre virgen de los cristianos, que brotó del costado abierto del Redentor y forma una sola cosa con El, es el *adiutorium simile sibi*, principio sobrenatural de salvación semejante a Cristo y de parecida dignidad. El teólogo alemán Scheeben, gran sistematizador de la Patrología, concluye de igual forma el estudio dedicado al carácter personal de María. "Si la noción de Iglesia—dice—se realiza tan sólo en el conjunto de sus miembros, no en cada uno de ellos en particular, María viene a ser la imagen típica de la Iglesia, por cuanto realiza en sí misma la idea de la Iglesia en toda su plenitud. María, que pertenece a la Iglesia y es dentro de ella su raíz, su corazón y su miembro principal, encarna de un modo vivo y concreto a la Iglesia, principio de vida sobrenatural con Cristo y junto a Cristo" [10].

De aquí deriva una serie de relaciones dependientes de perfecto paralelismo: María, esposa y madre virgen de Cristo y la Iglesia, *esposa y madre virgen de Cristo*. San Agustín generaliza el proceso y proyecta desde la analogía una síntesis de interferencias mutuas basadas en el carácter personal e identidad de misiones. Reiteradamente afirma que la Virgen es figura de la Iglesia y apoyado en sólo este concepto fundamental formula una eclesiología de resonancias marianas, dado que María constituye la realización suprema de la Iglesia. Según San Agustín, la Eclesiología y la Mariología son dos capítulos de un tratado teológico referido al mismo misterio. Advierte, no obstante, que la Iglesia es más que María, porque Esta es miembro suyo. Advertencia ocasional que completa la aclaración de que, efectivamente, es el miembro más eminente y distinguido. Lo que a su vez forzaría una conclusión quizá no del todo conforme con el pensamiento agustiniano: la Mariología como parte de la Eclesiología. Parte principal que estudia a la Iglesia en su punto más excelente e inigualable.

Esto nos enseña cómo la doctrina de San Agustín no admite una interpretación fragmentaria e independiente que limita las posibilidades internas de su ideología. San Agustín no es un convencional, sino un intuitivo. Y si prescinde del sistema esquematizado en tesis, fija, a pesar de todo, una dirección estable como garantía de una consecuencia premeditada en todas sus derivaciones. A San Agustín hay

[10] *Madre y Esposa del Verbo* (trad. española), Bilbao 1955, p. 130. Scheeben, que se inspira en la tradición patrística, deja de ordinario traslucir el origen y fuente de sus ideas más originales y llamativas.

que verlo desde arriba, desde la cima de sus principios que dan forma y volumen a su pensamiento. Lo mismo que una Eclesiología sin apoyo, desrelacionada, es igualmente inadmisible una Mariología imparcial y autónoma. Ambas se complementan y unifican bajo un proceso único de aclaración. La Mariología, cuyo objeto no es problema, define, en su doble formalidad entitativa y funcional, la misión de la Iglesia en la historia de la salvación y, por otra parte, la Eclesiología aporta elementos básicos de solución a las cuestiones más difíciles y controvertidas con que se enfrenta el tratado sobre la Virgen. Con esto queremos decir que la mariología agustiniana está por hacer. Urge un estudio total, razonado ya desde el principio, en su planteamiento. Las aserciones absolutas son, por lo general, insuficientes, porque deducidas de textos aislados desfiguran el verdadero sentir del Obispo de Hipona y no convencen [11].

* * *

Bajo un doble aspecto presenta San Agustín la función que María ejercita en la Iglesia: es, en primer término, el principio de la Iglesia, relación de origen; después el prototipo y la síntesis de la misma, relación de ejemplaridad. A la base de esta significación principal de María dentro de la comunidad de los creyentes está el ser concreto, tal como se revela en el Evangelio, de la Madre de Cristo. Lo que sugiere una situación excepcional de privilegio, derivada del hecho mismo de la Encarnación. Por esto, y sólo por esto, María entra de lleno, de manera inmediata y actuante en el plan divino de la salvación y regeneración de la humanidad. Cristo se ha hecho hombre para salvar al mundo, para hacerlo suyo y elevarlo a su misma dignidad, para instituir la Iglesia, esposa suya y cuerpo místico. La Encarnación crea, por consiguiente, un orden nuevo de relaciones humanas que tienden a la unión con el Dios encarnado. Unión íntima, real, cuya fórmula es el matrimonio, conformidad de naturaleza y semejanza

[11] A este respecto tenemos que señalar la constancia con que se manifiesta la escuela agustiniana. Sus ideas son una constatación prolongada del verdadero sentir del Fundador. En concreto, existe una tradición interpretativa sobre los puntos más difíciles y complicados, como el de la Inmaculada. Dar nombres sería alargarnos innecesariamente, porque todos coinciden en el carácter positivo de su doctrina. A quienes dan un juicio poco favorable de San Agustín sobre la postura que adoptó respecto a la exención de la culpa original de la Virgen, remitimos a la interpretación autorizada y directa por parte de los Agustinos—siglos XV, XVI y XVII—, que ofrecen la garantía de conocer los principios y las conclusiones, porque efectivamente *estudian* a San Agustín.

de constitución. La Sagrada Escritura es lo bastante explícita para saber a qué atenernos cuando se nos habla de Cristo, Cabeza de la humanidad, y de la Iglesia, cuerpo místico, vivificado por el Espíritu de Dios, prenda dada por el Redentor a su esposa, según frase de San Agustín. Para S. Agustín—ya lo indicamos antes—la alianza matrimonial dice relación directa, más íntima ciertamente, con la unión del Verbo y la naturaleza humana asumida en María. El seno de la Virgen, tálamo nupcial donde se consuna el matrimonio entre el Logos y la carne de Cristo, prefigura y también es el lugar donde se inician las nupcias entre el Hijo de Dios humanado y la Iglesia. Con la muerte de Cristo y vivificación de la gracia por el Espíritu se perfecciona un estado cuyo principio fue la Encarnación. Cristo murió por su Iglesia y "dió su sangre por la que poseería resucitado, a la que ya había unido a sí en el seno de la Virgen. Pues el Verbo fue el esposo y la carne humana la esposa, y ambos son el único Hijo de Dios y, a la vez, Hijo del hombre. El seno de la Virgen fue el tálamo donde se hizo cabeza de la Iglesia, de donde salió como esposo de su tálamo" [12]. De lo dicho se puede inferir que la doctrina agustiniana sobre el cuerpo místico y la implicación ideológica Iglesia-María tiene como fundamento las relaciones humano-divinas consecuentes al hecho mismo de la Encarnación. Cristo no es un ser solitario que viene al mundo para cumplir un destino individual. Cristo es la Iglesia y desde el primer instante de su Concepción crea la Iglesia. Hecho hombre se asocia y une a toda la humanidad, actuando ya en el seno de su Madre como cabeza de todos los que debían formar la comunidad de su cuerpo místico.

San Agustín acentúa más todavía la relación de origen de María con la Iglesia, cuando dice que el asentimiento de la Virgen al ángel significa el nacimiento del cuerpo místico de Cristo. María es verdaderamente madre de los miembros de ese cuerpo, que somos nosotros. Porque cooperó con su caridad a que nacieran los fieles en la Iglesia, que son miembros de aquella cabeza de la que Ella fue Madre corporal [13]. "Así, pues, Cristo y la Iglesia se pertenecen íntimamente. Es

---

[12] *In Ioannis evangelium tractatus,* 8, 4.

[13] Para San Agustín María virgen, empieza la Iglesia virgen. Cfr. *Sermón 183,* 2: "Quid mirabilius virginis partu? Concepit, et virgo est; parit, et virgo est. Creatus est de ea quam creavit: attulit ei foecunditatem non corrupit eius integritatem. Maria unde: Ex Adam. Adam unde? De terra. Si Maria de Adam, et Adam de terra; ergo et Maria terra. Si autem Maria terra, agnoscamus quod cantamus: 'Veritas de terra orta est, et iustitia de

más, la Iglesia comenzó con la concepción de Cristo, aunque no recibiera su forma viviente hasta la venida del Espíritu. Por esta pertenencia de Cristo y la Iglesia se puede llamar a la mujer, que es Madre de Jesucristo, madre también de la Iglesia, que nunca ha dejado de pertenecerle. Pues en un único y mismo acto tuvo lugar la Encarnación de Dios y la fundación de la Iglesia, pues Cristo no fue concebido y nació más que como cabeza, esposo y plenitud de la Iglesia" [14]. Por otra parte, la unión de la humanidad con Cristo supone la libre determinación y consentimiento. Decisión que tuvo realidad en el sí de María al ángel. Dicha aceptación, consciente y voluntaria, traspone los límites de la atribución personal y determina formalmente el destino y actuación de la Virgen en la Iglesia. Doctrina tradicional constatada por el magisterio eclesiástico que puntualiza al detalle la representación universal ejercitada por María, la Madre de Cristo, en aquel momento central de la historia [15]. Lo que significa que el consentimiento de la Virgen encierra la conformidad y aceptación por parte de la humanidad a dicha unión. Es decir, que María, miembro y madre de la Iglesia, empieza la Iglesia y preanuncia la obra de la Iglesia por la integración e identidad con Cristo.

En apoyo de esta sentencia San Agustín aduce el testimonio de la Revelación. Desde el primero al último libro de la Escritura, la Virgen y la Iglesia siguen un curso paralelo e igual de influencia y redención. Y en tanto que otros autores dan un sentido cristológico o mariológico a la promesa del Génesis (3, 15), San Agustín ve en la Iglesia a la vencedora de Satán: "Esto—afirma—se dice como un gran misterio, como una imagen de la Iglesia futura, hecha del costado de su esposo dormido. Pues Adán era figura del que había de venir. Esto dice el Apóstol: 'que es tipo del que había de venir' (*Rom.*, 5, 14)...

---

caelo prospexit (*Ps. 84*, 17...) Ergo Christus de Virgine natus est, ut per iustitiam homines resipiscerent, qui per iniustitiam desipuerunt... Christus natus est, nemo dubitet renasci... Portavit eum mater in utero: portemus et nos corde. Gravidata est virgo incarnatione Christi: gravidentur pectora nostra fide Christi. Peperit virgo Salvatorem: pariat anima nostra salutem, pariamus et laudem. Non simus steriles: animae nostrae Deo sint foecundae." Y en el *De sancta Virginitate*, 6: "Sed plane mater membrorum eius, quod nos sumus; quia cooperata est caritate, ut fideles in Ecclesia nascerentur, quae illius capitis membra sunt."

14 SCHMAUS, *Teología dogmática*. VIII, *La Virgen María* (trad. española), Madrid 1961, p. 261.

15 LEÓN XIII, Epist. apost. *Optimae quidem spei*. Cfr. MARÍN, H., *Doctrina pontificia*. IV, *Documentos marianos*, BAC, Madrid 1954, p. 243, n. 376.

¿Qué se dice de la Iglesia? Oíd, entended, tened cuidado: 'Ella acechará a tu cabeza y tú a su calcañar'. ¡Oh Iglesia, atiende a la cabeza de la serpiente'" [16]. La misma figura repite el Apocalipsis, refiriéndose al dragón al acecho de la mujer, en trance de dar a luz, para devorar a su hijo (12, 4). "Que el dragón sea el diablo lo saben todos. Y también que la mujer significó a la Virgen María, que dio a luz a nuestra común cabeza, la cual igualmente prefiguró en sí misma a la Iglesia santa: porque del mismo modo que aquélla permaneció virgen, siendo Madre, así tamhién la Iglesia, que en todo tiempo da a luz a sus miembros, conserva intacta la virginidad" [17]. A primera vista da la impresión de que el rasgo fundamental de la Virgen para San Agustín es el ser prototipo de la Iglesia. La fuerza del simbolismo eclesiológico de María parece incluir todos los demás caracteres. Incluso la maternidad divina queda reducida a un dato entre otros [18]. Pero un estudio más directo y a fondo descubriría que la función primordial de la Virgen, única que comprende y explica a todas, es de hecho la maternidad, el ser Madre de Cristo. Y ampliando la interpretación, del Cristo total. Aspecto clave de la teología agustiniana del que no se puede prescindir fácilmente sin exponerse a dar una visión desfigurada del pensamiento del Santo. Porque en María, por ser Madre de Cristo, se condensan y uniforman todas aquellas funciones que dicen, por naturaleza, orden a la unidad y semejanza con la Iglesia, la maternidad y la virginidad. María es la esposa de Cristo, porque es Madre virgen de Cristo; Madre que concibe antes por la fe que en la carne al Hijo de Dios. Madre de la cabeza de la Iglesia, es también Madre del cuerpo místico. En especial, la significación eclesiológica se deriva directamente de ese principio absoluto e incondicionado, Madre virgen de Cristo. Y por eso es imagen de la Iglesia: Cristo—la

[16] *Enarratio in Psalmum 103,* 6.

[17] *De Symbolo ad Cat., Sermo 4,* 1: "In Apocalipsi Ioannis apostoli scriptum est hoc, quod stare draco in conspectu mulieris quae paritura erat, ut cum peperisset, natum eius comederet. Draconem diabolum esse, nullus vestrum ignorat. Mulierem illam virginem Mariam significasse, quae caput nostrum integra integrum peperit, quae etiam ipsa figuram in se sanctae Ecclesiae demonstravit; ut quomodo filium pariens virgo permansit, ita et haec omni tempore membra eius pariat, virginitatem non amittat."

[18] Con esto está relacionado el principio supremo de la Mariología. La diversidad de opiniones nos convence de que la cuestión es difícil y todavía no resuelta. De todas las maneras constatamos que a la base de todas las teorías está la maternidad como la prerrogativa básica de los demás privilegios de la Virgen.

Iglesia en toda su plenitud—nació de Ella. Una sistematización consecuente y homogénea de la Mariología postula un desarrollo orgánico sobre la base de un procedimiento científico justificado desde arriba y referido a la verdad suprema, razón última del ser de la Virgen. Para San Agustín el simbolismo eclesiológico sirve a la Mariología como idea secundaria, en cuanto se relaciona con la maternidad virginal en concreto, tal como el Evangelio la propone.

Consiguientemente, la relación de María con la Iglesia no es sólo una relación de origen, sino una relación de ejemplaridad—de principalidad si se quiere. Una relación de origen no sugiere todo lo que María es y supone para la Iglesia. La dependencia y virtualidad es mucho más íntima y teológica. Los Padres afirman sencillamente en sus comentarios que María es el tipo de la Iglesia. La síntesis, la culminación, la forma ideal. "Cuando se dice—es cita tomada de Journet—que María es la suprema realización de la Iglesia, queremos con ello decir que María es en la Iglesia más madre que la Iglesia, más esposa que la Iglesia, más Virgen que la Iglesia. Queremos con ello decir que es Madre, Esposa y Virgen, *antes* que la Iglesia y *para* la Iglesia; que si la Iglesia es Madre, Esposa y Virgen lo es principalmente *en* ella y *por* ella. Por una grandeza misteriosa que se difunde partiendo de María, puede a su vez la Iglesia ser de manera tan verdadera Madre, Esposa, Virgen. En el orden de las grandezas de la santidad, que son las grandezas supremas, María es en torno a Cristo algo así como la primera onda de la Iglesia, que va engendrando a las demás hasta el fin de los tiempos" [19]. Esto ciertamente implica una concepción determinada y concreta de la Iglesia como comunidad de los creyentes, en cuanto que se contrapone y realiza la plenitud de Cristo, cabeza del cuerpo místico. María entonces es la primera y ocupa la cima de lo privilegiado, lugar de excepción en la línea de lo esponsalicio, determinando incluso el grado de incorporación a esa comunidad de cada uno de los redimidos, al estar asociada con Cristo y por Cristo a la obra de la salvación. Concepto que no responde plenamente a la realidad objetiva del pensamiento agustiniano. Para San Agustín la Iglesia es el Cristo total, el cuerpo místico en todas sus dimensiones: la cabeza, principio vivificador, y los miembros. En este caso, María es el miembro más eminente y está en completa dependencia y subordinado al Cristo total, que es la

[19] *Teología de la Iglesia,* Pamplona 1960, pp. 126 s.

Iglesia. De cualquier forma María expresa siempre un orden superior de realización suprema. Relacionada directamente con Cristo por su maternidad virginal, condiciona y en cierto sentido opera la plenitud de Cristo a través de la Iglesia. Cristo, nacido de la Virgen, es la cabeza de la humanidad regeneradora. Y María, Madre de Cristo, tiene una misión concreta dentro de ese organismo sobrenatural que la dignifica y hace ser el prototipo de la Iglesia.

La tipología mariana con la Iglesia resalta en San Agustín las relaciones mutuas con enorme fuerza expresiva. María, más que símbolo, es la condición exigida para una interpretación exacta de la vida de la Iglesia. El factor decisivo y unitario de cualquier elaboración teológica que intente descubrir el carácter de dichas relaciones es la maternidad. En función del cuerpo místico podríamos adelantar la ordenación del parto de María respecto a los alumbramientos de la Iglesia. Y a la inversa, los partos de la Iglesia, como reflejo y consumación de lo comenzado por aquél. Para San Agustín la concepción y nacimiento de Cristo son ya un signo del nacimiento espiritual de los cristianos del seno de la Iglesia y de lo que cada uno aporta a la integridad del cuerpo místico. Igual que siempre resulta difícil precisar el pensamiento del Doctor africano, ya que cada texto, cada frase, es una síntesis y recapitulación de toda su doctrina. Aunque los ejemplos podrían multiplicarse sin dificultad ninguno más significativo y denso en ideas que el siguiente:

> "Alegraos vírgines de Cristo; la Madre de Cristo es vuestra compañera. No pudísteis engendrar a Cristo, pero os abstuvísteis de engendrar por amor a Cristo. El que no nació de vosotras, ha nacido, para vosotras. Sin embargo, si como debiérais hacerlo, recordáis, sus palabras, sois también vosotras sus madres, porque haceis la voluntad de su Padre. El mismo dijo: 'Quienquiera que hiciere la voluntad de mi Padre, que está en los cielos, ése es mi hermano y mi hermana, y mi madre' (*Mt.*, 12, 50). Alegraos viudas de Cristo; ofrecísteis la santidad de la continencia al que hizo fecunda la virginidad. Alégrate también tú, castidad conyugal; alegraos vosotros, los que guardais fidelidad a vuestros cónyuges, conservad en el corazón lo que perdísteis en el cuerpo. Donde ya no puede haber una carne libre de concúbito, haya una conciencia virgen en la fe, por la cual toda la Iglesia es virgen. En María una virginidad santa dio a luz a Cristo. En Ana, una viudez avanzada reconoció a Cristo niño. En Isabel, tanto la castidad conyugal como la senil fecundidad se consagraron a Cristo. Los distintos géneros de vida de los miembros creyentes aportaron a la cabeza cuanto por gracia de ésta les era dado aportar. Por consiguiente, puesto que Cristo es verdad, paz y justicia, concebidle en la fe y engendradle en las obras, para que vuestro corazón realice en la ley de Cristo lo mismo que María realizó en sus entrañas. ¿Cómo no vais a

pertenecer al parto de la Virgen, siendo así que sois miembros de Cristo? María dio a luz a vuestra cabeza; vosotros a la Iglesia. Porque también la Iglesia es virgen y madre; madre, por sus entrañas de caridad, y virgen, por la integridad de su fe y de su piedad. Engendra pueblos que son, sin embargo, miembros de Aquel que la tiene por cuerpo y por esposa, imitando también en esto a la Virgen, porque en muchos es madre de la unidad"[20].

Con reiteración repite el Doctor de Hipona las mismas ideas que enuncian a la vez que resuelven el problema. No se trata, desde luego, de un paralelismo exacto que permita la confrontación de funciones. La relación entre María y la Iglesia dice orden a un principio constitucional de origen y de dependencia reversiva, hasta justificar un cambio de afirmaciones. La ley y el estado de la Virgen constituyen la ley y el estado de la Iglesia, que tiende a ejemplarizar en cada uno de sus miembros el límite alcanzado por la "predestinada" entre todos. "La Iglesia—dice—es virgen. Quizá alguien me diga: si es virgen, ¿cómo engendra hijos?; y si no engendra hijos, ¿cómo dimos nuestros nombres para nacer de sus entrañas? Respondo: Es virgen y a la vez engendra; imita a María que engendró al Señor. ¿No era virgen María y, sin embargo, engendró permaneciendo virgen? Lo mismo la Iglesia: engendra y es virgen. Y si reflexionas más detenidamente, también engendra a Cristo, porque los bautizados son miembros de Cristo... Luego si engendra a los miembros de Cristo, es del todo semejante a María"[21]. San Agustín mantiene una postura realística del todo conforme con su manera de entender el carácter mariano de la comunidad del cuerpo místico y enseña que, como se dice de la Iglesia que es madre de Cristo, se puede igualmente decir de Cristo que es Hijo de la Iglesia[22]. A semejanza de lo

[20] *Sermón 192,* 2.

[21] *Sermón 213,* 7: "Virgo est Ecclesia. Dicturus est mihi forte: Si virgo est, quomodo parit filios? Aut si non parit filios, quomodo dedimus nomina nostra, ut de eius visceribus nasceremur? Respondeo: Et virgo est, et parit. Mariam imitatur, quae Dominum peperit. Numquid non virgo sancta Maria et peperit, et virgo permansit? Sic et Ecclesia, et parit, et virgo est. Et si consideres: Christum parit: quia membra eius sunt qui baptizantur. 'Vos estis, inquit Apostolus, corpus Christi et membra.' Si ergo membra Christi parit, Mariae simillima est."

[22] *De sancta Virginitate,* 5: "Verumtamen ille unius sanctae virginis partus omnium sanctarum virginum est decus. Et ipsae cum Maria matres Christi sunt, si Patris eius faciunt voluntatem... Mater eius est tota Ecclesia, quia membra eius, id est, fideles eius per gratiam Dei ipsa utique parit. Item mater eius est omnis anima pia... in iis quos parturit, donec in eis

realizado en María, Cristo nace de nuevo siempre que el hombre le reconoce y confiesa humilde su divinidad. El que con el corazón creyera en la justicia, engendra a Cristo; y el que con la boca le confiese, para la salvación le da a luz [23].

La virginidad de la Iglesia consiste en que guarda íntegra la fe de Cristo. San Agustín, mejor que nadie, es el teólogo, intérprete del modo de ser virgen de la Iglesia y su misterio mariano. A medida que avanza uno en la lectura de sus obras se adquiere un convencimiento más firme de la importancia que asigna al principio de ejemplaridad derivado del hecho concreto de la maternidad virginal de la Madre de Cristo. "La Iglesia virgen—comenta en el sermón quinto de Navidad—celebra hoy el parto de la Virgen. Pues a ella dice el Apóstol: 'Os he desposado a un solo varón para presentaros a Cristo como casta virgen' (*2 Cor.*, 11, 2). ¿Por qué "como virgen casta" en tantos pueblos de uno y otro sexo, en tantos no sólo niños y vírgines, sino también padres y madres desposados? ¿Por qué como virgen casta, sino en la integridad de la fe, de la esperanza y del amor? Por consiguiente, la Virgen guardó antes en el cuerpo la virginidad que luego llevaría Cristo al corazón de la Iglesia. No hubiera podido la Iglesia ser virgen, si no fuera su Esposo hijo de virgen" [24]. La Iglesia virgen, lo es en la fe. Pocas vírgines tiene según la carne consagradas a Dios. Pero todos deben serlo en la fe [25]. De este modo la Iglesia, realizada en cada uno de sus miembros, reproduce y tiende a patentizar la pureza del nacimiento de Cristo en su vida, a semejanza de la Virgen prototipo y forma ideal que individualiza y aclara el misterio de la fecundidad—Madre y Esposa—por la virginidad. María es Madre virgen: Madre de la cabeza divino-humana—Cristo—de la Iglesia; y

ipse formetur. Maria ergo faciens voluntatem Dei, corporaliter Christi tantummodo mater est, spiritualiter autem et soror et mater."

[23] *Sermón 191*, 4.

[24] *Sermón 188*, 4: "Virgo itaque sancta Ecclesia celebrat hodie virginis partum. Huic enim dicit Apostolus: 'Aptavi vos uni viro virginem castam exhibere Christo' (*2 Cor.*, 11, 2). Unde virginem castam in tot populis utriusque sexus, in tot non solum pueris et virginibus, verum etiam coniugatis patribus, matribusque? Unde inquam virginem castam, nisi fidei, spei, et caritatis integritate? Virginitatem proinde Christus Ecclesiae facturus in corde, prius Mariae servavit in corpore. Humano quippe coniugio sponso foemina traditur, ut virgo iam non sit: Ecclesia vero virgo esse non posset, nisi sponsum cui traderetur, filium virginis invenisset."

[25] *Sermón 113*, 7.

ésta lo es de los miembros del cuerpo místico: virgen por su fe inviolable en Cristo.

* * *

Que la Iglesia sea en todo semejante a María no deja de ser un misterio que sobrepasa los límites humanos de la comprensión. Sólo la asistencia sobrenatural de Cristo, Hijo de la Virgen y Esposo de vírgines, puede facilitar la inteligencia de esas relaciones mutuas de aspectos tan similares. María dio a luz a la Cabeza de la Iglesia y ésta engendra a los miembros que forman el cuerpo místico de la cabeza: *Nam Ecclesia quoque mater et virgo est*. Virgen, porque guardó la integridad, y madre fecunda, al hacer, por la palabra y el sacramnto, hijos de Dios, partes integrantes del Cristo total. En uno y otro caso resalta la enorme virtualidad del misterio que fusiona órdenes aparentemente irreductibles, la fecundidad—maternidad—por la virginidad. Y así la Iglesia, que es santa toda ella, es también virgen en el espíritu, aunque no en el cuerpo [26]. Pues "únicamente aquella mujer es madre y virgen, no sólo en el espíritu, sino también en el cuerpo. En el espíritu, ciertamente, no es madre de nuestra cabeza, que es el mismo Salvador, de quien más bien ella nace, porque todos los que creen en El, entre los que está ella, con derecho se llaman hijos del Esposo, sino que madre de sus miembros que somos nosotros. Pues cooperó con su caridad al nacimiento de los fieles en la Iglesia, los cuales son miembros de aquella cabeza. En el cuerpo, en cambio, es madre de la misma cabeza. Convenía que nuestra cabeza... naciese de una virgen según la carne, para significar que sus miembros nacerían según el espíritu y según la carne: Madre de Cristo y Virgen de Cristo. La Iglesia, por el contrario, en los santos que han de poseer el reino de Dios ciertamente es, según el espíritu, madre total de

[26] *De sancta Virginitate*, 2: "Hoc isto sermone suscepimus: adiuvet Christus virginis Filius, et virginum Sponsus, virginali utero corporaliter natus, virginali connubio spiritualiter coniungatus. Cum ipsa igitur universa Ecclesia virgo sit desponsata uni viro Christo, sicut dicit Apostolus; quanto digna sunt honore membra eius, quae hoc custodiunt etiam in ipsa carne, quod tota custodit in fide? quae imitatur matrem viri sui et Domini sui. Nam Ecclesia quoque et mater et virgo est. Cuius enim integritati consulimus, si virgo non est? aut cuius prolem alloquimur, si mater non est? Maria corporaliter caput huius corporis peperit: Ecclesia spiritualiter membra illius capitis parit. In utraque virginitas foecunditatem non impedit: in utraque foecunditas virginitatem non adimit. Proinde cum Ecclesia universa sit sancta et corpore et spiritu, nec tamen universa sit corpore virgo, sed spiritu."

Cristo, virgen total de Cristo; en el cuerpo, sólo en algunos es virgen de Cristo" [27]. Consiguientemente, la Esposa sin mancilla es la Iglesia, considerada como un todo orgánico, como una colectividad que trasciende los límites y particularidades de sus miembros pecadores. La maternidad virginal de la Iglesia no es un concepto idealizado sin valor real, sino la fórmula explicativa del misterio que interpreta la razón formal del hacer de Cristo por medio de la Iglesia.

San Agustín, como hemos visto, refiere ambos conceptos, madre y virgen, a una misma función de amplias posibilidades ideológicas en el ámbito de la eclesiología. Y así atribuye la fecundidad a la Iglesia total, porque toda ella es virgen. La virginidad en la carne es ciertamente prerrogativa de muy pocos, pero todos han de serlo en el corazón. La integridad del cuerpo especifica la virginidad de la carne, en tanto que la fe —*fides incorrupta*— la del corazón. Luego toda la Iglesia, pueblo de Dios, es virgen en la integridad de la fe y unión de corazones [28]. Porque a toda la Iglesia en sus santos, vírgines, viudas y fieles desposados, se refiere el Apóstol cuando dice: "Os he desposado a un solo varón para presentaros a Cristo como casta virgen" [29]. La característica de la Iglesia en cuanto madre-virgen consiste en que sus miembros, engendrados por ella, se incorporan a su maternidad; como individuos son hijos de la Iglesia, pero ellos mismos constituyen y forman la Iglesia en cuanto comunidad. La maternidad de la Iglesia no es una cualidad que radique individualizada en

---

[27] *De sancta Virginitate*, 6.

[28] *Enarratio in Psalmum 147*, 10: "Virgines enim illae animas significant. Non enim vere quinque erant, sed in quinque illis millia sunt. In numero illo quinario millia intelliguntur, non foeminarum tantum, sed et virorum: quia uterque sexus dicitur foemina, quia Ecclesia; et uterque sexus dicitur virgo... Paucorum est virginitas in carne, omnium debet esse in corde. Virginitas carnis, corpus intactum: virginitas cordis, fides incorrupta. Ergo dicitur virgo tota Ecclesia, et masculino genere appellatur populus Dei: uterque sexus populus Dei, et unus populus, et unicus populus; et una Ecclesia, et unica columba: atque in hac virginitate millia sanctorum."

[29] *De bono viduitatis*, 13: "Deinde cum primae nuptiae melioris sint meriti quam secundae, absit ut sanctarum viduarum iste sit sensus, ut Christus eis videatur quasi secundus maritus. Ipsum enim habebant et antea, quando viris suis fideliter serviebant subditae, non carnaliter, sed spiritualiter virum: cui Ecclesia ipsa, cuius membra sunt, coniux est; quae fidei, spei, caritatis integritate, non in solis virginibus sanctis, sed etiam in viduis et coniugatis fidelibus, tota virgo est. Universae quippe Ecclesiae, cuius illa omnia membra sunt, Apostolus dicit: 'Aptavi vos uni viro virginem castam exhibere Christo."

cada uno de sus miembros; es la Iglesia total—*unicus populus et una Ecclesia*—quien posee la función de ser esposa de Cristo y madre virgen que engendra continuamente nuevos hijos, incorporados a su vez a Cristo como participantes de su misma fecundidad sobrenatural. Todos, miembros activos de la Iglesia, están capacitados y causan la regeneración a la gracia en nombre de la comunidad, ya que siempre es ésta—la Iglesia—la que actúa y ejercita el poder de Dios, cuya realización sacramental compete por voluntad de Cristo a determinados miembros responsables. Por eso, el ministro del sacramento hace y practica lo que preceptúa la Iglesia, siendo la comunidad del cuerpo místico, la totalidad de los santos, el factor único que responde a la llamada de Dios y engendra unida a Cristo la vida sobrenatural [30].

San Agustín, en un avance progresivo de gran efectividad, establece el punto supremo de atribución que identifica el destino y actuación de la Virgen y de la Iglesia. El Doctor africano ve en su fe lo que tienen de común y semejanza en la virginidad y modo de concebir a Cristo, por consiguiente. Por la fe María y la Iglesia están en el mismo plano. Por la fe alcanzó María un orden distinto de aceptación y entrega a Dios, dando sentido a su maternidad redentora. Ya antes de concebir corporalmente, había concebido a Dios en la mente por la fe. Creyó María y en Ella se hizo lo que creyó [31]. De aquí deduce San Agustín una teología actual, de carácter "kerigmático" que afecta a la Iglesia y a los miembros de la Iglesia sin desfigurar para nada el motivo formal, tipológico, que nos interesa. "Creemos en Jesucristo, nuestro Señor, nacido de María Virgen por obra del Espíritu Santo, pues la misma bienaventurada María concibió creyendo al que dio a luz creyendo. Pues, cuando al prometérsele el Hijo, preguntó cómo se haría, porque no conocía varón, sólo sabía de una manera de concebir y dar a luz... El ángel le contestó: 'El Espíritu Santo vendrá sobre ti y la virtud del Altísimo te cubrirá con su sombra, y por estó, el Hijo engendrado será santo, será llamado Hijos de Dios'. Después que aquél hubo dicho esto, Ella, llena de fe y concibiendo a Cristo antes en la mente que en el seno respondió: 'He aquí a la esclava del Señor, hágase en mí según tu palabra'. Hágase, dijo, sea con-

30 *Sermón 99*, 9; *Sermón 71*, 13, 23; *Plática 27, 6, sobre el evangelio de San Juan.*

31 *Sermón 225*, 4.

cebido de la Virgen, sin semen viril, nazca del Espíritu Santo y de la Virgen íntegra Aquél en quien ha de renacer del Espíritu Santo la Iglesia incontaminada... Creyó María y se hizo en Ella lo que creyó. Creamos nosotros para que pueda aprovecharnos lo que se realizó" [32]. Con especial insistencia hace resaltar el hecho de que María concibió al Verbo por la fe. Incluso la grandeza de María dice relación directa a esta reciprocidad entre ambos elementos, divino y humano, que intervienen en la Encarnación. De nada serviría a la Virgen su maternidad corporal en orden a los bienes sobrenaturales y eternos sin la gracia y santidad. A María hay que considerarla bienaventurada, así el Evangelio, porque es Madre de Cristo en sentido pleno y total, en el cuerpo y en la mente. Y es más bienaventurada recibiendo la fe de Cristo que concibiendo la carne de Cristo. La aceptación voluntaria al plan divino de la salvación resume la posición y trascendencia de la Madre del Redentor. Por ella queda asociada a la obra regenerativa de Cristo, Madre con toda su personalidad espiritual y corporal [33]. María, tipo de la Iglesia, lo es por la fe en Cristo, que concibe del Espíritu Santo, y por sus obras. La concepción de Cristo en el corazón mediante la fe es el símbolo de la fecundidad que todos los cristianos deben ofrecer. Porque de la virginidad, no del cuerpo, sino de la mente, proviene la fecundidad que termina en Cristo. "No os creáis estériles, porque permanezcáis vírgines. Pues la misma integridad de la carne pertenece a la fecundidad del corazón. Cumplid lo que dice el Apóstol: puesto que no os preocupan las cosas del mundo, como agradar a los maridos (*1 Cor.*, 7, 32); pensad en las cosas de Dios, como agradarle en todo, para que podáis tener el alma llena de virtudes. Finalmente a todos hablo, me dirijo a toda la Iglesia, a la que el Apóstol desposó con Cristo: lo que admiráis en la carne de María, realizadlo en las intimidades del espíritu. Quien cree con el corazón para la justicia, concibe a Cristo; quien con la boca confiesa para la salud (*Rom.*, 10, 10), da a luz a Cristo. Del mismo modo abunde en vuestras mentes la fecundidad, et persevere la virginidad" [34].

La eclesiología agustiniana adquiere toda su significación al pre-

[32] *Ibid.* "... Fiat inquit, sine virili semine conceptus in virgine; nascatur de Spiritu Sancto et integra foemina, in quo renascatur de Spiritu Sancto integra Ecclesia... Credidit Maria, et in ea quod credidit factum factum est. Credamus et nos, ut et nobis possit prodesse quod factum est."

[33] *De sancta Virginitate*, 3; *Enchiridion de fide, spe et caritate*, 10.

[34] *Sermón 191*, 4.

cisar más el concepto de maternidad virginal referentemente a la importancia que el Santo le atribuye. La Iglesia, esposa pura y virgen de Cristo, llega a ser madre fecunda por comunicar a otros constantemente su vida, dando a luz a todos y a cada uno, e incluso a Cristo mismo: "Ea, amadísimos, considerad cómo la Iglesia—esto es sabido—es esposa de Cristo, cómo es madre de Cristo—esto es más difícil de comprender, pero es cierto—. María, la Virgen, le precede como imagen suya. ¿Por qué, os pregunto yo, es María Madre de Cristo, sino porque da a luz a los miembros de Cristo? Vosotros a los que hablo, vosotros sois los miembros de Cristo. ¿Quién os ha dado a luz? Escuchad la voz de vuestro corazón. La madre Iglesia. Esta madre santa, venerada, igual a María, da a luz y es, sin embargo, virgen; da a luz a Cristo, pues vosotros sois los miembros de Cristo" [35]. San Agustín, representante característico de la maternidad peculiarísima de la Iglesia, sitúa la idea de la *Ecclesia mater* en el centro de una concepción que nos parece la más conforme con la vida y sobrenaturalidad de su acción. Las atribuciones que otorga a la Iglesia tienen un principio de ejemplaridad en la Virgen, Madre y Esposa del Verbo. María, virgen, dio a luz y permaneció virgen. Lo mismo la Iglesia, que imita a María [36]: da a luz a los miembros de Cristo, al mismo Cristo, y es virgen. Luego si engendra y da a luz a los miembros de Cristo, es semejante a María, arquetipo de la Iglesia [37].

* * *

Tal y como hemos expuesto la doctrina agustiniana, literalmente, no se refleja con toda claridad la importancia decisiva que tiene para

---

[35] *Sermón 25,* 8; San Agustín relaciona esta doctrina con el problema del ministro indigno de los sacramentos que resuelve, aludiendo a la maternidad de la Iglesia (cfr. *Carta 98,* 5).

[36] Cfr. *Enchiridion de fide, spe et caritate,* lib. 1, 10; *Sermón 191,* 3: "Ecclesia ergo imitans Domini sui Matrem, quoniam corpore non potuit, mente tamen et mater et virgo est."

[37] *Sermón 213,* loc. cit. Concluye San Agustín afirmando la necesidad de tener a la Iglesia como madre, para ser verdaderos hijos de Dios: "Propterea huius conclusio sacramenti per sanctam Ecclesiam terminatur, quoniam si quis absque ea inventus fuerit, alienus erit a numerum filiorum: nec habebit Deum Patrem, qui Ecclesiam noluerit habere matrem: nihilque ei valebit quod credidit vel fecit tanta bona sine fine summi boni. Ecclesia mater est spiritualis: Ecclesia, sponsa Christi est gratia dealbata, pretioso sanguine dotata. Totum possidet quod a viro suo accepit in dote" (*Symbolo ad Cat.,* Serm. 4, 13).

los dos tratados, la Eclesiología y la Mariología. Tampoco fue intención nuestra elaborar una síntesis, que pusiera de realce los problemas implicados con sus variadas interpretaciones. Nuestro trabajo, más concreto y definido, termina con la constatación del hecho: las relaciones de interferencia mutua que se originan de uno a otro, sin insistir demasiado en las consecuencias. Sobre este modo de concebir la posición preeminente de la Virgen en la Iglesia, la Mariología aparece, sin duda alguna, más uniformada y consecuente a una problemática actual que interesa. Sobre todo en lo que se refiere a la mediación universal de la Madre de Dios, "que remite a la eclesiología y refuerza la sospecha de que el concepto de mediación física de María está influido por el de la mediación eclesial, tratando de atribuir a María, fundándose en el paralelismo María-Iglesia, la mediación universal de la Iglesia" [38].

SEGUNDO FOLGADO FLÓREZ, O. S. A.

---

[38] Cita de A. STOLZ, reproducida por SCHMAUS, *ob. cit.*, p. 367.

Notas sobre algunos textos de San Agustín en sus obras: «Contra Academicos» y «De beata vita» [1]

I. En torno al Prooemium de «Contra Academicos», I.

En el Prooemium al primer libro contra Academicos se dirige Agustín a Romaniano quien, precisamente, se encuentra en graves apuros y conmociones interiores, como consecuencia de los bienes materiales que en gran abundancia le han sido otorgados. Si bien es verdad, comienza diciendo, que se desearía al destinatario que la Fortuna no tuviese ningún poder sobre él, sin embargo, la verdad es que no se puede llegar al puerto de la tranquila seguridad, si antes no se ha estado expuesto a los vientos en pleno mar [2]. No raras veces ocurre que un viento que a primera vista aparece desfavorable *(quasi adversus flatus fortunae)* es precisamente el que nos conduce al puerto. Tales han sido las *variae duraeque iactationes* [3], por las que

---

[1] Siempre que citamos los números de páginas y líneas de textos agustinianos en sus obras *Contra Academicos, De beata vita* y *De ordine,* se refiere la primera cita a la edición de Pius Knöll en el CSEL (tomo 63, Viena y Leipzig 1922), la segunda, a la edición de W. M. Green, *Stromata patristica et mediaevalia,* II, Utrecht y Antwerpen 1956.

[2] "Fortuna" y alta, procelosa mar, están en conexión. Cfr. Sen., *Epist.*, 19, 5: "utinam quidem tibi senescere contigisset intra natalium tuorum modum, nec te in altum fortuna misisset; tulit te longe a conspectu vitae salubris rapida felicitas..." Véase más abajo, p. 480.

[3] Cfr. 1, 3, pp. 5, 13 = 14, 32.

se ha visto afectado Romaniano. Salvación le han sido al ponerle de manifiesto la caducidad de los que se considera como bienes *(quae bona mortales putant*[4]*)*, y le han predispuesto para comprender que la vida en la riqueza no es la verdadera *vita beata*, y que ésta hay que buscarla más bien en otra dirección totalmente distinta. Ahora sí que puede comenzar a percatarse de cuál es la única meta que merece la pena esforzarse en conseguir. Pero el intento de lograrla presupone que se ha operado un retorno a sí mismo *(ut te tibi reddat*[5]) de la entrega a lo material y corporal, que la sustancia espiritual del hombre se actualice en él.

Divinus animus mortalibus inhaeret[6]: en opulento bienestar corre el peligro de atrofiarse espiritualmente. La indiferencia y un perezoso persistir en las costumbres y superficialidades de nuestra vida terrenal, especialmente si amenaza hundirse en la afluencia de riquezas *(circumfluentia divitiarum*[7]*)*, fijan al espiritu en una situación de apática insensibilidad y como aturdimiento. El ser conmovido su género de vida habitual ofrece a su espíritu la ocasión de despertar y de manifestarse.

La sustancia del pensamiento que este contexto ofrece, nos hace inmediatamente evocar un famoso pasaje de Virgilio. La suerte del espíritu que vive en la abundancia, en tierra de jauja, y cuando todo esto cesa, el advenimiento de una situación que le capacita para un libre desarrollo, en el que el hombre puede encontrarse a sí mismo, todo esto es un concepto, que encontramos igualmente al fondo de las Geórgicas de Virgilio 1, 118 ss. En ambos lugares es además la benevolente previsión de la Divinidad[8], la que opera el cambio de la situación y con ello el despertar del espíritu.

No importa mucho que a consecuencia de un tal despertar resulte en Virgilio el dominio sobre las cosas por el descubrimiento de las "artes", en Agustín, en cambio, la conversión a la filosofía, y con ello devenga posible la realización de la *vita beata*. En ambos casos, al operarse el cambio de la situación y vida "paradisíacas", se ve realizado el hombre en su verdadero ser.

Sería sin duda desacertado querer ver en Virgilio el modelo inme-

[4] 1, 2, pp. 5, 6 = 14, 25.
[5] 1, 1, pp. 3, 14 = 13, 14.
[6] Cfr. 1, 1, pp. 3, 10 = 13, 9.
[7] 1, 1, pp. 4, 7 = 13, 30.
[8] "secreta providentia" (1, 3, pp. 5, 14 = 14, 32).

diato de las ideas agustinianas, pero merece la pena pararse a considerar la conjetura, según la cual Agustín se dio cuenta, mientras escribía estos pensamientos, de la semejanza con el contexto virgiliano. Este entendimiento encontraría, como en un punto de convergencia, su expresión manifiesta en la elección del término "*veternus*" más bien raras veces utilizado [9]:

> "illud ipsum..., quod in te divinum nescio quo vitae huius *somno veternoque* sopitum est, variis illis durisque iactationibus secreta providentia *excitare* decrevit" [10],

a cotejar con lo siguiente:

> "... (Juppiter) curis *acuens* mortalia corda
> nec *torpere gravi* passus sua regna *veterno*" [11].

El contacto con Virgilio nos hace en este caso la impresión de ser totalmente espontáneo. Agustín se encuentra con el poeta al darse cuenta de que se expresa en el mismo esquema de pensamiento. Virgilio está incluso directamente presente y no a través de alegorización alguna, de forma que se podría pensar en un comentarista neoplatónico de Virgilio [12], cuya interpretación habría determinado la de Agustín.

Otro es el caso de un contacto con Virgilio en 1, 1 [13]:

> ut (deus)... sinat... mentem illam tuam, quae *respirationem* iam diu parturit, aliquando in *auras* verae libertatis *emergere*.

El retorno a sí mismo que se le desea a Romaniano significa precisamente el elevarse al aire de una verdadera libertad, en la que el espíritu pueda respirar, no más perturbado ya por las trabas de la materia, de las que él es prisionero, y de las que no obstante, incluso ya en esta vida, él puede liberarse.

Ahora bien, por Servio sabemos de una alegorización filosófica [14]

---

[9] De qué manera impresionante ha visto coincidir aquí Agustín ideas propias con ideas virgilianas ha pasado hasta ahora inadvertido, incluso a K. H. SCHELKLE, *Virgil in der Deutung Augustins* (Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft, 32, 1939). Una pequeña variante resulta de la combinación en Agustín con los elementos metafóricos del dormir y despertar.

[10] 1, 3, pp. 5, 12 = 14, 30.

[11] *Georg.*, 1, 123 s.

[12] Véase un poco más abajo, junto con la nota 14.

[13] Pp. 3, 15 = 13, 15.

[14] Para la interpretación neoplatónica de Virgilio (Aen., VI) véase COURCELLE, REA, 46, 1944, 69 s., y en "Recherches sur la tradition platonicienne", *Entretiens sur l'antiquité classique*, III, 1955, 95 ss.

precisamente de Virgilio, Aen. 6. 128:

"revocare gradum *superasque evadere ad auras.*"

Si la explicación virgiliana de un neoplatónico vio ya expresadas en Virgilio *sub imagine fabularum* [15] los principios bases de su escuela, entonces existe en las últimas palabras trascritas de Agustín una reminiscencia de Virgilio, en la que la expresión poética le ha venido a la memoria, cargada con el sentido, que le ha dado el comentador filósofo.

Courcelle creyó [16] poder constatar una parecida reminiscencia del mismo verso en el epitafio de Manlia Daedalia, la hermana de Flavius Manlius Theodorus [17]. La aplicación a una difunta, que ya ha conseguido su meta en el más allá, no está en contradicción con el sentido existente en Agustín, según el cual se trata de una comparable liberación del espíritu ya en vida. También el simbolismo sepulcral neoplatónico de la navegación de Odiseo, que no se deja torcer por las sirenas, y vencedor de sus encantos sigue remando hacia la patria como meta (φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν [18]) [19], aparece igualmente recogido en la representación de los destinos del espíritu, hasta desembarcar en el puerto de la sabiduría, y ello con referencia exclusiva a la existencia en el tiempo.

La persistencia de sus riquezas no le habría sido a Romaniano sino una desgracia puesto que no habría hecho otra cosa que impedir un tal avance del espíritu y la emancipación en sí de lo divino *(divinum* [20]*)*. Esto es lo que la descripción de una vida necesariamente vertida al exterior y superficial, en rebosante superabundancia, tiene que drásticamente ilustrar. Tal descripción abarca un amplio período gramatical en 1, 2, en el que a protasis condicionales, sigue 18 líneas más abajo (según la edición de Green), la frase principal mucho más concisa, con la constatación de que en tal situación de vida Romaniano no hubiera podido tener comprehensión ninguna para una *beata vita* de otro orden. La continua sucesión de frases condicionales está inte-

---

15 Servius sobre Aen., 6, 136.

16 REA, 46, 1944, 69.

17 CE, 1434 (= CIL, V, 6240), 8: "rettulit ad Christum celsa per astra gradum".

18 Como cita (sin γαῖαν) en Plotino, *Enn.*, 1, 6, 8; cfr. la nota de Harder (*Plotins Schriften*, t. I, 1956, 380).

19 Courcelle, REA, 46, 73 ss.

20 1, 3, pp. 5, 13 = 14, 31.

rrumpida por el nuevo arranque con una oración de relativo[21]: *quod cuique esset necesse;* entender el "si" también delante de esta oración de relativo sólo se logra teniendo en la cuenta ya lo siguiente. Por ello sugiero: "si... conviviis cotidianis mensae opimae struerentur *ut* quod cuique esset necesse, quod cuiusque etiam deliciae sitirent, indubitanter peteret, indubitanter hauriret, multa etiam non petentibus funderentur (resque ipsa familiaris diligenter a tuis fideliterque administrata idoneam se tantis sumptibus paratamque praeberet), tu interea...". La última parte de la consecutiva se habría independizado así en forma parentética.

Romaniano se ha visto afectado por una *quasi adversa fortuna,* en cuanto que ha tenido que experimentar en la propia persona la caducidad de los supuestos bienes. La dura suerte madura, sin embargo, frutos saludables; nada sería por tanto más equivocado que el desanimarse y perder la confianza en sí mismo: *ne te ipse contemnas*[22]. En cuanto que ellas, más tarde, resultan fructuosas y salutíferas, se muestran tales reveses de la fortuna como preordenada y congruente disposición de la providencia y nos traen la seguridad de que Dios se interesa por nosotros, de que él tiene determinadas intenciones para con nosotros, y de que nuestra vida está permanentemente por él dirigida.

Mucho más oportuno es en tal situación una alegre confianza y la conciencia del propio valer, que tienen su justificación en el interés que Dios tiene con nosotros. En su asídua lectura de Virgilio en Casiciaco habrá Agustín en todo caso hondamente reflexionado precisamente sobre el "pius Aeneas", que en una confiada entrega a los planes de Dios permanece firme, más allá de todos los azares del destino, en el camino hacia la propia meta. No sólo Odiseo, también Eneas, tuvo que superar una navegación en mar tempestuoso, en innumerables vicisitudes e interrupciones, hasta que pudo arribar al país, que era su destino, su *regio beatae vitae*[23]. Convendrá que para comprender la imagen de la vida como una navegación en alta mar, no se olviden los destinos de Eneas, que día tras día habían ocupado al círculo de amigos.

Acontecimientos aparentemente insignificantes y para una consi-

---

21 Pp. 4, 19 = 14, 9.
22 1, 1, pp. 4, 2 = 13, 25.
23 Cfr. *B. v.*, 1, 1, pp. 89, 2 = 75, 2.

oeración superficial incluso claramente fortuitos, han sido en Casiciaco repensados en función de su causalidad y finalidad, en la convicción de que un *occultus ordo*[24] les penetra y orienta. La ruptura de la calma nocturna que el ratón produce, el ruido irregular del correr del agua, el verso de salmo tarareado en lugar no a propósito, todo ello se presenta en el *De ordine I* como teniendo en conjunto un sentido[25], como capaz de sazonar intuiciones e incluso transcedentales decisiones, que deben su existencia a la conexión externa e interna con lo insignificante, entre las cuales está la intuición de Licentius, tan esencial para su progreso espiritual, al hacer surgir y perdurar la conciencia del recto camino: "quanta occurrerunt, ut credam *erga nos* aliquid iam *prosperiore ordine* fieri"[26].

Agustín contrapone a la "Fortuna" de Romaniano, que no le ha otorgado prosperidad *(prosperitates*[27]*)* ninguna en sus bienes, su propia "Fortuna" de los últimos tiempos, de la que le separan apenas unos meses: verse obligado, por una enfermedad del pecho, a interrumpir su prometedora carrera en el mundo y abandonar el prestigioso cargo de profesor de retórica; *De beata vita* 1, 4, muestra más claro aún el carácter que "Fortuna" da a este acontecimiento: una *superfluis tempestas, quae putatur adversa*[28], le ha servido de salvación *(succurreret)*, haciéndole posible *in philosophiae gremium confugere*[29], donde se siente cobijado y logra el cumplimiento de sus anhelos. Si no hubiera sobrevenido esta última borrasca, que le ha llevado al refugio de la costa, hubiera en su navegación llegado al país de las sirenas[30], y hubiera permanecido preso del hechizo de una formación mundana, que le habría retenido lejos del puerto de la sabiduría.

Que el decurso de la propia vida está guiado por la providencia divina, es una idea a que Agustín ya en Casiciaco ha llegado. Cuando más tarde en las *Confesiones* se vuelve a mirar sobre su propia vida, puede hacerlo reasumiendo y profundizando este punto de vista: en todas las turbulencias y conmociones de la vida puede uno, a pesar de

---

24 Cfr. *C. Acad.*, 1, 1, 1, pp. 3, 18 = 13, 17.
25 *Ord.*, 1, 5, 14; 1, 8, 23.
26 *Ord.*, 1, 8, 23, pp. 136, 23 = 111, 1.
27 Cfr. *C. Acad.*, 1, 1, 3, pp. 5, 16 = 14, 34.
28 Pp. 92, 13 = 77, 24.
29 *C. Acad.*, 1, 1, 3, pp. 5, 19 = 14, 37.
30 *B. v.*, 1, 4, pp. 92, 16 = 77, 27. Cfr. abajo, p. 472 ss.

todo, sentirse, sin embargo, seguro, puesto que somos por Dios dirigidos y encaminados.

II. Mergentia sidera (b. v. 1, 2[31]).

En el Prooemium del *De beata vita* explica Agustín cómo existen *tria quasi navigantium genera*[32] de hombres, que en el caso de sobrevenir una situación favorable arriban al puerto de la filosofía. La tercera clase la caracteriza del siguiente modo[33]:

> "qui vel in ipso adulescentiae limine vel iam diu multumque iactati tamen quaedam signa respiciunt et suae dulcissimae patriae quamvis in ipsis fluctibus recordantur et aut recto cursu in nullo falsi et nihil morati eam repetunt aut plerumque vel inter nubila deviantes vel *mergentia contuentes sidera* vel nonnullis inlecebris capti bonae navigationis tempora differentes *errant* diutius, saepe etiam periclitantur. Quos item saepe nonnulla in fluxis fortunis calamitas, quasi conatibus eorum adversa tempestas, in optatissimam vitam quietamque compellit".

El proceso aquí descrito no es sino la propia peregrinación espiritual hacia el país de la *beata vita*. Al hacer la aplicación a sí mismo[34] echa mano de elementos de esta descripción. En la época subsiguiente a la lectura del *Hortensius* vale para él:

> "neque mihi nebulae defuerunt, quibus confunderetur cursus meus, et diu, fateor, quibus in *errorem* ducerer, *labentia in Oceanum astra* suspexi".

Según Courcelle[35] caracteriza Agustín con la segunda parte de la frase *(et diu...)* su período maniqueo, "où il s'est consacré à l'étude des astres"; en otro lugar[36] repite Courcelle esta misma interpretación del *labentia sidera:* las palabras, en que se halla la expresión, significarían la *adhesión a la astrología*. Sin querer con ello excluir este aspecto, que el benemérito investigador francés ha expuesto, quisiera yo por mi parte contribuir a una mejor inteligencia de la expresión, comparándola con un pasaje de Cicerón.

El hecho de que también en la exposición de tipo general del párrafo 2 se alude a la observación de los tales astros, sugiere el pensar

31 Pp. 90, 14 = 76, 4.
32 1, 2, pp. 89, 15 = 75, 16.
33 1, 2, pp. 90, 10 = 75, 40.
34 1, 4, pp. 91, 11 = 76, 32.
35 REL, 21-22, 1943-4, 159.
36 REA, 46, 1944, 87.

en un impedimento de la navegación, lo mismo que la falta de visibilidad con cielo nuboso o niebla *(inter nubila deviantes)* deja sin orientación.

Green remite en su edición a las citas de Cicerón en nat. deor. 2, 104 ss. tomadas de su Aratea, donde sale "*labuntur... caelestia*" (104). Dos de los giros de Aratea, que aquí se citan, reaparecen en Cicerón ac. 2, 66. Este siente hasta cierto punto su propia imperfección frente al ideal del sabio de la academia: él no se orienta por la osa menor, como los marineros fenicios, que pueden con su ayuda mantener mejor el rumbo derecho, porque esta constelación describe alrededor del polo una órbita de radio mínimo, sino que se orienta por la Hélice y la osa mayor *(Helicen et clarissimos Septentriones)*, es decir, que su orientación no es más exacta, sino solamente aproximativa y más extensa *(rationes... latiore specie, non ad tenue limatas)*: "eo fit ut *errem* et *vager latius*". Esta idea, me parece, se puede aplicar directamente para la comprehensión de las expresiones de Agustín. Este piensa en marineros, que, yendo más allá incluso que Cicerón, ya ni siquiera se orientan por las estrellas circumpolares, sino por las que se hunden en el horizonte, y que por tanto no nos sirven para una parte de la noche, lo cual lleva consigo necesariamente una pérdida del rumbo. Más tarde, cuando él (Agustín), venga a Milán, encontrará incluso la estrella polar misma, y podrá confiarse a ella: *veni in has terras; hic septentrionem cui me crederem didici*[37]. La "estrella polar"[38] sustituye en Agustín a la Cynosura, *qua* "fidunt *duce nocturna Phoenices in alto*" (puede confrontarse con el "*crederem*" de Agustín).

Respecto del *Septentrio* de Agustín ha llamado también Green la atención sobre el pasaje ac. 2, 66, sin por otra parte dar a entender que aquí Cicerón piensa en la osa mayor: *clarissimos septentriones.* "Numquam occidentes" son ambos constelaciones (nat. deor. 2, 105), mientras que Agustín hace mirar a los marineros perdidos y sin rumbo a los *mergentia sidera* e incluso a sí mismo en este estadio a los *labentia in Oceanum astra,* a los *occidentia* por tanto, es decir, a los que no sirven para orientar la navegación .

[37] 1, 4, pp. 91, 26 = 77, 10.

[38] Cfr. *septentrio,* en PLINIO, *Nat.*, 6, 83, que ha de entenderse por lo menos en sentido de "minor septentrio", como, por ejemplo, en CICERÓN, *Nat. deor.*, 2, 111, es decir, de la osa menor.

III. Sobre el Prooemium del «De beata vita» (1-3 y final del 4).

Ante todo hemos de recordar [39] la decisiva aportación que Courcelle ha hecho a la inteligencia de la imagen de la navegación ampliamente expuesta en el *Prooemium,* al ponerla en relación con el simbolismo sepulcral neoplatónico, más concretamente con el motivo: "Odiseo y las Sirenas".

En los escritos de Plotino es el pasaje *Enn.* 1, 6, 8, que podría haber influido especialmente en tales concepciones [40]. Este exigiría especial consideración en nuestro contexto, precisamente por la difusión que este tratado plotiniano Περὶ τοῦ καλοῦ había alcanzado. Entre los límites de la obra presente me contento con esta indicación.

Agustín le expone al lector en el párrafo segundo una triple posibilidad para hacer la navegación hasta el país de la *beata vita* (cfr. p. 470): en la cercanía de la costa [41], segura por tanto; en alta mar a tanta distancia de la meta, que incluso se olvida de ella, y una tercera igualmente arriesgada, en la cual, sin embargo, el recuerdo de la meta permanece siempre vivo, por muy lejos que uno se encuentre de ella. Tendremos que admitir que Agustín ha descrito esta triple posibilidad en orden a la utilización de la imagen, dentro de la cual relaciona su propio camino por él recorrido con la tercera posibilidad. Con todo no estará mal recordar que Aristipo el joven, el "metrodidaktos", según Eusebio, *Praep. ev.* 14, 18, 32 (p. 313, 13 ss. Mras) ha distinguido tres distintas escalas en la sensación y las ha comparado con las posibilidades atmosféricas del viento marino: el dolor con la tempestad, el placer con el oleaje suave o con el viento favorable, y el estado de indiferencia con la calma marina (γαλήνη). Que Agustín haya podido tener un conocimiento indirecto de esta idea de Aristipo, es una cuestión que no podemos resolver con los medios de que dispone la ciencia hoy día.

Sin embargo para entender el motivo de las sirenas al final del párrafo 4 puede, con una considerable seguridad, indicarse una relación

---

[39] Cfr. más arriba, p. 467, y nota 19.

[40] Courcelle hace referencia al texto, *l. c.,* 68 y 75 s.; O'Meara, siguiendo a Courcelle, le ha usado para *C. Acad.,* 3, 2, 3 ("St. Augustine, Against the Academics", en *Ancient Christian Writers,* 12, 186[3]).

[41] Sobre algo parecido en la Elegía (Prop., 3, 3, 22 ss.) véase Luck, *Die röm. Liebeselegie,* 1961, 145; acerca de la vida humana en general, en Sen., *Agamemnon,* 103 ss.

que no ha sido establecida hasta ahora, al menos que yo sepa. Las sirenas—no nombradas en el texto de Plotino—las encontramos allí en la interpretación de la imagen del comienzo, teniendo a la vista la propia vida, interpretación que de nuevo pasa a la esfera de la imagen, con un rasgo que encaja perfectamente bien dentro de la imagen compleja del comienzo, pero que es a propósito, incluso para llamarnos la atención sobre una dimensión especial de aquélla.

Con la *superfluis tempestas* [42] está significado aquel "pectoris dolor" que ha traído consigo el último y decisivo giro de Agustín en el camino hacia la vida filosófica:

> "tantus me arripuit pectoris dolor, ut illius professionis onus sustinere non valens, qua mihi *velificabam* fortasse *ad Sirenas,* abicerem omnia et optatae tranquillitati vel quassatam navem fessamque perducerem".

Es verdad que las sirenas tienen una fundamental importancia en el ya aludido simbolismo de los sarcófagos, en el sentido de que ellas pueden llegar a hacer frustrar el retorno a la "amada patria", al dejarnos presos en el mundo de los sentidos, imagen del solo verdadero. Sin embargo, en Agustín tenemos una referencia concreta a su profesión de maestro de *retórica,* que en definitiva le hubiera podido conducir a que al final navegase rumbo a las sirenas.

Estas sirven para representar los peligros que amenazan al aprendiz de filósofo con disuadirle de su meta, mientras realiza el paso a través de las disciplinas propedéuticas de la enkyklios paideia, en cuanto que sucumbe reduciéndose a uno de estos campos, que sólo son partes, y allí hace su morada permanente, olvidando la meta, meta que debería ser una incitación constante a seguir su viaje. La dialéctica es como un obstáculo que conduce a no lograr la meta propuesta de viaje, en Gellius, *Noctes Atticae* 16, 8, 16 s.: se presenta una "quaedam discendi voluptas insatiabilis [43], cui sane nisi modum feceris, periculum... erit, ne, ut plerique alii tu quoque in illis dialecticae gyris atque maeandris *tamquam apud Sirenios scopulos consenescas*". El peligro de llegar a olvidar [44] el objetivo mismo del viaje es expresado en una gráfica descripción de Epicteto, *Dissert.,* 2, 23, 36 ss., quien nos amonesta encarecidamente que no queramos instalarnos para siempre en alguno de los albergues del camino. A los que

---

[42] Véase nota 28.

[43] Cfr. CICERÓN, *Fin.,* 5, 49.

[44] Cfr. 1, 2, pp. 89, 22 = 75, 24: "(patriae) saepe obliviscuntur".

así proceden se les puede aplicar aquello: "por así decirlo llegan a caer en manos de las Sirenas para terminar allí corrompiéndose" (41, cf. también 43 s.). Anteriormente incluso a este autor considera Nicolás de Damasco [45], contemporáneo de Augusto, la *paideia* como una *apodemia*, en la que nosotros nos serviremos de los albergues para pasar la noche y para repostar, incluso para hacer un descanso en el camino. Pero sólo cuando hayamos llegado al hogar de la patria verdadera habremos concluido el viaje y estaremos suficientemente preparados para vivir entregados a la filosofía: ἐπὶ τὴν ὡς ἀληθῶς πατρῴαν ἑστίαν ἐλθόντας φιλοσοφεῖν. Una tal caracterización viene a la memoria cuando Agustín, en el *De ordine*, 1, 3, 9 [46], hace decir a Licencio que la filosofía es, "ut tibi (Augustino) cotidie probanti iam coepi credere, *vera* et inconcussa *nostra habitatio*".

Esta relación de las sirenas con el saber enciclopédico da a la navegación hacia el país de la beata vita—navegación en cuyo final ellas aparecen como un amenazador peligro para Agustín—, además del neoplatónico, un nuevo sentido, es decir, el del camino de formación, en el que tiene lugar el cambio de rumbo definitivo hacia el ideal filosófico, desembarcando en el puerto de la filosofía. Superado y lejos queda ya el afanoso esfuerzo remando en el mar de una formación mundana *(Welt-Bildung)*. Marrou [47] ha descrito atinadamente este aspecto de la conversión de Agustín: "nous voyons saint Augustin opter entre une culture 'littéraire', oratoire, et une culture philosophique" [48].

Este componente de la navegación que hace referencia al proceso de la formación no necesita estar especialmente en primer plano; sin embargo, no parece superfluo llamar en este contexto la atención sobre tal idea.

Por supuesto que cuando el proceso de formación es considerado como un viaje, está en la mayor parte de los casos vinculado a la idea de un viaje por tierra. A ello luden ya los "albergues", como imagen para cada uno de los elementos constituyentes de la paideia. Esto tiene lugar en ambiente romano, concretamente en Varrón, en el Fragmento de las *Saturae Menippeae*, 418 Bücheler [49]: "et ne errare-

---

[45] SUDA, s. v., p. 468, 24 ss. ADLER; cfr. CLEMENTE, *Stromat.*, 6, 11, 89, 3, p. 476, 22 ss.

[46] Pp. 127, 14 = 103, 30.

[47] *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, 4.ª ed., 1958, 161 ss.

[48] *L. c.*, 169.

[49] Sobre esto, NORDEN, *Jahrbücher für class. Philologie*, Suppl.-Bd. 18,

mus, ectropas esse multas, omnino tutum esse sed spissum iter", precisamente en oposición al camino mucho más corto, pero que por ello exige mayor esfuerzo, seguido por el cínico, quien al renunciar a la formación exige la suprema energía del querer moral. Por otra parte, encontramos este Fragmento en el libro segundo de la sátira "Periplus", que lleva por título: Περὶ φιλοσοφίας. Y si en ambiente epicúreo Metrodor ha podido escribir Περὶ τῆς ἐπὶ σοφίαν πορείας, tenemos también un fragmento de Epicuro (163, Usener), que nos describe un viaje por mar: exhortándonos a que durante la navegación pasemos de largo renunciando a toda formación: παιδείαν δὲ πᾶσαν, μακάριε, φεῦγε τἀκάτιον ἀράμενος[50].

Después de estas reflexiones, surgidas con motivo de las sirenas al final del párrafo 4, volvemos a la imagen de la navegación, que concluye con el feliz desembarco en el puerto de la salvación. Para hacer posible una valoración adecuada y menos unilateral de este pasaje es, sin duda, necesario poner ante los ojos, en una visión de conjunto, todo el material de pasajes semejantes existentes. Ella nos ofrece los aspectos de la tradición literaria, que pueden sernos útiles en la interpretación.

A continuación vamos a presentar sólo los tipos principales, a base de algunos textos más significativos, sin que en este marco sea necesario hacer una numeración exhaustiva. Con ello queremos ofrecer los fundamentos para una más honda y penetrativa interpretación que posteriormente habría que hacer. Por supuesto que no le fue necesario a Agustín conocer directa o indirectamente todos los textos que vamos a citar. Sin embargo, es muy posible que en la elección y exposición de esta imagen se haya movido en un mundo de ideas ya fijas, en su múltiple variedad, ideas de cuya existencia da testimonio el material que encontramos en la tradición literaria.

El puerto de la filosofía significa, ante todo, para Cicerón, en un texto por otra parte muy conocido—*Tusc.*, 5, 5—, la salvación y tranquila seguridad[51]. Allí le es posible, una vez liberado de la gran tem-

---

1892, 313 ss.; a este estudio debo el conocimiento de los textos arriba utilizados de Nicolás de Damasco y Epicteto.

[50] He encontrado este texto por medio de Harald Fuchs, artículo "Enkyklios paideia", en *Reallexikon für Antike und Christentum*, columna 385. Se aconseja consultar, para el tema aquí tratado, este excelente artículo.

[51] Cfr. Epicuro, frg. 544, Usener: Ἐπίκουρος τἀγαθὸν ἐν τῷ βαθυτάτῳ τῆς ἡσυχίας ὥσπερ ἐν ἀκλύστῳ λιμένι καὶ κωφῷ τιθέμενος.

Por ello también Stat., *Silv.*, 2, 2, 138 ss., del epicúreo Pollio Felix:

pestad marina, hallar refugio y protección ante los *gravissimi casus* de las diversas contingencias y situaciones de su vida:

> "cuius (philosophiae) in sinum cum a primis temporibus aetatis nostra voluntas studiumque nos compulisset, his gravissimis casibus in eundem portum, ex quo eramus egressi, magna iactati tempestate confugimus".

En un Prooemium—*De orat.*, 1, 1-3—igualmente, expresa su desilusión unos diez años antes ante la fracasada esperanza de poder lograr un *locus quietis et tranquillitatis,* donde después de la actividad pública pueda encontrar sosiego y dedicarse a los *praeclara studia,* que tan en el corazón llevan, él y su hermano Quinto. Pero en lugar de esto le surgieron en su ya avanzada edad los más complicados disturbios y peligrosas amenazas. El desasosiego y las contrariedades constituyen aquí los peligros de la navegación, que hacen anhelar el puerto, mientras que a Virgilio el hastío ante el ajetreado ejercicio retórico-poético le hace esperar una feliz liberación en la escuela y magisterio del epicúreo Siron (catal., 5):

> (8) "nos ad *beatos* vela mittimus *portus*
> magni petentes docta dicta Sironis
> vitamque ab omni vindicabimus cura".

Lo que él se imagina en el verso 10 como éxito a lograr en la enseñanza epicúrea, es la liberación de una vida atormentada y sin las luces de aquélla, tal como Lucrecio la ha diseñado en un texto sobre el que después volveremos (Lucr., 2, 10-13).

Si lo que Virgilio intenta, una vez lograda la meta, es modelar su vida según las orientaciones prácticas de los epicúreos, en los versos del tebano Crates en cambio el país de la esperanza cumplida *(Land der Erfüllung)* es la forma de vida según el ideal de los cínicos (en Diels y Wachsmuth, Frg. 4) [52]:

> Πήρη τις πόλις ἐστὶ μέσῳ ἔνι οἴνοπι τύφῳ,
> καλὴ καὶ πίειρα, περίρρυτον οὐδὲν ἔχουσα,

> "at nunc discussa rerum caligine verum
> aspicis...
> et tua securos portus placidamque quietem
> intravit non quassa ratis".

Pollio se entregó asimismo a la filosofía y poesía después de una actividad pública.

[52] Ofrecemos el texto por Diels. Wachsmuth tiene en 3 μάργος y en 4 πόρνος.

εἰς ἣν οὔτε τις εἰσπλεῖ ἀνὴρ μωρὸς παράσιτος,
οὔτε λίχνος πόρνησ᾽ ἐπαγαλλόμενος πυγῇσιν·
ἀλλὰ θύμον καὶ σκόρδα φέρει καὶ σῦκα καὶ ἄρτους.
ἐξ ὧν οὐ πολεμοῦσι πρὸς ἀλλήλους περὶ τούτων,
οὐχ ὅπλα κέκτηνται περὶ κέρματος, οὐ περὶ δόξης.

Crates ha sustituido en la segunda parte del verso de la Odisea 19. 172 μέσῳ ἐνὶ οἴνοπι πόντῳ la última palabra por τύφῳ. Con ello ha contrapuesto la tierra de la bienaventuranza cínica, llamada "Pera" por la alforja del filósofo limosnero, a aquel otro campo en que reinan la ilusión vana y una orientación falsa, que dominan a los hombres presos de sus alegrías, de sus éxitos y de su gloria, y éstos actúan como si de ellas todo dependiese. En Pera, en cambio, ni de dinero ni gloria se preocupa nadie (verso 7). La sustitución de πόντῳ por τύφῳ no ha desplazado la idea del mar, sino que más bien aparece el τῦφος bajo la imagen de aquél en su inconmensurable extensión, y Pera es semejante a Creta en Homero, considerada, si no como isla, al menos como una "polis" marítima, bella y fértil, sin que por otra parte haya nada superfluo, y no concediendo acceso (εἰσπλεῖ) a quien a ella no pertenece: es decir, a todos aquellos que están presos del universal vaivén de la ilusión vana. (En el verso 3 s. sólo se resaltan dos tipos.) Los parcos moradores de Pera han superado este mundo de vana ambición y locas esperanzas, y dejándolo todo tras de sí han logrado la meta de la *atifía* (ἀτυφία), es decir, la liberación de vanas ilusiones [53].

No podemos estudiar aquí la posible significación de la Pera de Crates para la Menippea "Periplus" de Varrón. Dado el carácter intensamente colorado de cinismo que Varrón nos ofrece en las sátiras, tal relación no parece excluida, que incluso quizá se habría llegado a expresar en la estructura misma de esta sátira, que contiene dos libros, de los cuales el segundo lleva el título especial: Περὶ φιλοσοφίας. Precisamente lo mismo en este segundo libro (frg. 417 Bücheler [54]), que Crates (verso 5) lo hace para su país Pera, está puesta de relieve la sencillez de vida. Riese ha explicado [55] de la forma siguiente la

[53] La "uxoris honorisque illecebra" (pp. 92, 5 = 77, 16) es lo que hace a Agustín, *B. v.*, 1, 4, ir diferiendo la ruptura definitiva con la vida mundana, que en *C. Acad.*, 2, 2, 4, pp. 25, 25 = 30, 14, se presenta como "superfluarum cupiditatium vincula" y "onera mortuarum curarum".

[54] Cfr. NORDEN, *l. c.*, 313.

[55] *M. Terenti Varronis Saturarum Menippearum Reliquiae*, 1865, 197.

conexión entre ambos libros: "hominem aliquem, qui *beate vivere quaerat*, primum pecuniam per omnes terras petere, deinde monitum ad philosophiam peragrandam se applicare". Varrón, sin embargo, parece ser (cf. frg. 418 s. Bücheler) que no ha limitado sus explicaciones en el libro segundo a una caracterización del país ideal según el pensar de los filósofos cínicos, sino que lo ha comparado con otros caminos filosóficos [56], haciendo verosímilmente resaltar sus ventajas.

De todas formas es lástima, incluso para nuestro contexto, que no nos podamos hacer una idea más aproximada de esta Menippea. Los lectores de Apuleyo se veían, no obstante, expresamente remitidos a la Pera de Crates. Este compatriota de Agustín cita *(De magia,* 22), en realidad sólo el comienzo de los versos de Crates arriba citados (hasta πίειρα), invitando a conocer el resto personalmente: "iam cetera tam mirifica, quae si tu legisses, magis mihi peram quam nuptias Pudentillae invidisses". Agustín nos declara *(Civ.,* 8, 19) que la Apología de Apuleyo no le era desconocida. Podría pensarse que incitado por la lectura del discurso a conocer los versos de Crates, lograse hacerse con ellos y conocerlos en mayor amplitud. Del mismo Apuleyo nombra *(Civ.,* 18, 18) "libri, quos asini aurei titulo inscripsit". A la retrometamórfosis de Lucio, otra vez figura humana, sigue la alocución del sacerdote *(Met.,* 11, 15), alocución que en algunos rasgos nos ofrece una considerable proximidad de ideas y expresiones de Agustín, más o menos íntimamente conexas con la imagen de que venimos tratando. De especial importancia es aquí lo que el sacerdote afirma: que Lucio, después de haber soportado penosos trabajos, y de haber rodado al azar en duras tempestades por el mar, por fin ha entrado en el puerto de la paz *(portus quietis)* y arribado al altar de la misericordia *(ara misericordiae)* [57]. La segunda mitad del párrafo 1 del

---

[56] Cfr. abajo, p. 482, acerca de CIRIS, 15 ("quattuor antiquis heredibus est data consors").

[57] Después de escritas estas páginas veo que ya COURCELLE, RPh, 31, 1957, 44, nota 102, ha constatado puntos de contacto entre *Met.,* 11, 15, 1, por una parte, y *B. v.,* 1, 2, pp. 90, 1 = 75, 30, y 1, 4, pp. 92, 16 = 77, 27, por otra. Para Apuleyo, cfr. MERKELBACH, *Roman und Mysterium in der Antike,* 1962, 95[1], 97[1] (con la explicación en el texto), 100[5], y para la "significación mística" de tales episodios en la literatura novelesca, p. 95. Siento no haber podido utilizar este importante libro, por conocerlo ya después de tener redactado todo el manuscrito.

pasaje arriba citado provoca directamente a una comparación con las siguientes palabras dirigidas a Romaniano [58]:

APULEIUS	AUGUSTINUS
Nec tibi natales ac ne dignitas quidem, vel ipsa, *qua flores,* usquam *doctrina* profuit, sed *lubrico virentis aetatulae* ad serviles *delapsus* volputates...	Cum tanta *quantam* semper *admiror indole* tua *ab ineunte adulescentia* adhuc *infirmo* rationis atque *lapsante vestigio* humanam vitam errorum omnium plenissimam ingredereris, excepit te circumfluentia divitiarum, quae illam aetatem... *inlecebrosis* coeperat *absorbere gurgitibus.*

El ciego imperio del azar (Fortuna) conduce *inprovida... malitia* al final, sin embargo, a la salvación, en la que él ya puede sentirse seguro *(in tutelam iam receptus es* [sc. *Isidis*]), y la Fortuna deberá ahora buscarse otro objeto de cruel iracundia [59], porque Isis le ha elegido para su servicio y le ha reservado para sí (cfr. Agustín [60]: "fortunae repugnanti... *auferre*", y "(virtus) iam tibi profecto *iniecisset manus*" [61]). En medida creciente se le irá desvelando el "fruto de su libertad" [62].

Con el texto citado de Apuleyo nos encontramos en el mundo mental de la religión de los misterios: la entrada en el puerto significa convertirse en ella. Un aspecto religioso general se encuentra ya en la *literatura hermética.* El tratado número 7, conocido ya de Filón [63], reviste la llamada a apartarse de ἀγνωσία περὶ τοῦ θεοῦ y a convertirse a la gnosis entre otras con la imagen de echar anclas en el puerto de salvación (λιμὴν τῆς σωτηρίας) [64].

58 *C. Acad.*, 1, 1, pp. 4, 4 = 13, 27.

59 Cfr. abajo, *Anth. Pal.*, IX, 49, con nota 66.

60 *C. Acad.*, 1, 1, pp. 3, 5 = 13. 4.

61 Sobre Virtus y Fortuna como fuerzas contrapuestas, idea corriente sobre todo en el pensamiento estoico-romano del primer siglo del imperio, véanse las páginas que he escrito en *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch,* editado por Hermann KUNISCH, Nueva Serie, 2, 1961 5 s., 13 (es de importancia añadir la obra allí no citada de Gerda BUSCH, *Antike und Abendland,* 10, 1961, 131 ss.); por otra parte, podría pensarse también en una influencia conjunta de ambas, véase Harald FUCHS, *Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt,* 1938, 43, nota 41. Es especial el papel que juega una "*quasi adversa* fortuna" al acercarnos a la orilla salvadora, y con ello colaborar a lograr el dominio precisamente sobre Fortuna.

62 *Met.*, 11, 15, 5. Cfr. *C. Acad.*, 1, 1, pp. 3, 16 = 13, 16.

63 Cfr. REITZENSTEIN, *Hellenistische Mysterienreligionen,* 3.ª ed., 352.

64 Esta alusión al tratado hermético se la debo a O'MEARA, l. c., 170 s. Sobre el puerto de la salvación véase abajo al tratar de Cipriano.

Al referir la imagen del puerto a la muerte se inicia una dirección totalmente distinta. Además de en Cicerón, *Cato m.*, 71 [65], se encuentra, por ejemplo, en dos *Epigramas* de la Anthologia Palatina:

IX 49 (Anónimo):

> Ἐλπὶς καὶ σύ, Τύχη, μέγα χαίρετε· τὸν λιμέν' εὗρον·
> οὐδὲν ἐμοὶ χὑμῖν· παίζετε τοὺς μετ' ἐμέ[66].

IX 172 (Palladas):

> Ἐλπίδος οὐδὲ Τύχης ἔτι μοι μέλει οὐδ' ἀλεγίζω
> λοιπὸν τῆς ἀπάτης· ἤλυθον εἰς λιμένα.

En estos dos fragmentos es la muerte la que posibilita en toda paz y sosiego volver la mirada a las complicaciones de la vida y sentirse más allá de esperanza, azar y vanidad.

Un rasgo considerablemente más concreto caracteriza una variedad de este grupo: cuando se nombra a la tumba puerto del cuerpo exánime. Cicerón, *Tusc.*, 1, 107, censura al Thyestes de Enio por haber expresado, en una imprecación contra Atreus, un "perquam inane":

> Neque sepulcrum, quo recipiat, habeat, portum corporis,
> ubi remissa humana vita corpus requiescat malis.

Sintetizando los resultados diríamos que sólo desde la idea de la tranquila paz, bien lograda ya o a lograr, que constituye la meta del anhelo, es posible comprender la situación de lo anteriormente andado como un estar permanentemente expuesto a peligros. La figura de Fortuna tiene con ello su papel legítimo en el conjunto. Antes de lograr la meta se mueve uno en un mundo en el que la propia situación se manifiesta permanentemente expuesta a las peripecias del destino, y por ello lábil en extremo. Del material ofrecido son de especial importancia para este estudio las citas que ofrecen en primer plano una referencia constituida por una reorientación espiritual, que a su vez viene seguida por un sentimiento de seguridad, por una

[65] "... ut, quo propius ad mortem accedam, quasi terram videre videar aliquandoque in portum ex longa navigatione esse venturus". Cfr. también *Tusc.*, 1, 118; 5, 117.

[66] Cfr. Stat., *Silv.*, 2, 2, 139: "illo alii rursus iactantur in alto", y Apul., *Met.*, 11, 15, 2: "eat nunc (Fortuna) et summo furore saeviat et crudelitati suae materiam quaerat aliam". Los epigramas los ha citado Festugière acerca de *Corp. Hermet.*, 7, 1, nota 6. Más sobre el tema en D. Van Nes, *Die maritime Bildersprache des Aischylos*, Groningen 1963, 168 ss.

tranquilización y consolidación, es decir, por elementos que corresponden de manera adecuada a componentes de la imagen, o sea, la seguridad de la tierra y el cobijo del puerto.

Especial consideración merecen otros dos pasajes de importancia aquí, de los cuales cada uno se distingue en su estructura de los ofrecidos hasta ahora.

La dicha de haber logrado seguridad y espiritual soberanía por medio de la doctrina epicúrea, nos la describe *Lucrecio* en el libro 2, 7 ss. Los versos ofrecen un miembro ascendente frente a otros dos miembros que anteceden, introducidos, respectivamente, con un "suave", al que sigue luego, destacándose fuertemente, el miembro tercero: *Sed nil dulcius est*. En cada una de las dos partes iniciadas con "suave" se contrapone un estado de propia seguridad a un contrario estado en el cual otra persona se ve en peligro. De esta forma puede el que está en tierra firme sentir gusto al ver al otro flotar en peligro sobre el mar, pues se sabe libre de él; lo mismo se siente saturado de una gustosa sensación quien tranquilo y sin peligro puede contemplar el tumulto de la batalla, porque se sabe lejos de ella, sin que le pueda alcanzar. Tales sentimientos quedan con mucho superados por los de un hombre iluminado por la doctrina de Epicuro. Su posición son elevadas[67] y risueñas regiones, desde las que con superioridad puede contemplar los humanos engaños y locuras. A tal loca, agitada actuación humana pertenece también lo que nos enreda en situaciones de peligro, situaciones que—como se ve en los dos miembros "suave" anteriores—hacen reconocer al observador libre de peligro su envidiable estado. Estos miembros anticipan ya en sus respectivas concretas situaciones al ilustrado epicúreo. ¡Feliz por ello! El, el epicúreo, es, pues, en toda situación pensable, el neutral espectador que desde la altura de los *munita templa*, en incontestable seguridad, contempla al que está expuesto a los peligros de la mar, o al que

[67] Verso 8 edita... templa. Ya en Empédocles está concebida la sabiduría como situada en un lugar alto—σοφίης ἐπ' ἄκροισι—(Diels, *Vorsokratiker*, 31 B, 3 ,8). Lo mismo que en Hesiodo, opp. 290 s., el difícil camino hacia la ἀρετή nos conduce a la altura (ἄκρον). Otros textos de poetas latinos han sido recogidos por Vollmer sobre Stat., *Silv.*, 2, 2, 131. "Despicere" (o un sinónimo) va a menudo unido con la imagen del sabio, a quien se le considera así situado (en prosa, cfr., por ejemplo, Cic., *Rep.*, 1, 28); a Lucr., 2, 9, no tardaremos en añadir una reminiscencia en Agustín; cfr. además nota 79. Una amplia exposición del duro camino hacia la ἀληθινὴ παιδεία sobre la elevada cumbre nos ofrece el Pinax de Kebes, 15 s.

está sumergido en el fragor de la batalla. Lucrecio confronta al sabio epicúreo con un gran número de situaciones peligrosas, en que se hallan otros hombres, entre las cuales es también pensable la situación de peligro en el mar, poco antes nombrada. De la imagen de Agustín la distingue, ante todo, la estática confrontación, y en conexión con ella la fundamental diferencia personal entre los que están en seguridad y los que se ven en peligro. Es, sin embargo, claro que aquéllos, si introducimos la dimensión temporal, pueden tener tras de sí idénticos destinos y peligros afrontados, que con ayuda de la sabiduría epicúrea pudieron superar. Sin duda pueden haberse encontrado aquí como puntos de arranque para el motivo agustiniano, ya que incluso el monte inmenso y resplandeciente, que para Agustín se halla a la entrada del puerto, nos recuerda los *edita templa serena* de Lucrecio, e incluso podría, quizá, encontrarse una reminiscencia directa al texto lucreciano (indicación que debo a Friedrich Klingner):

Lucr., 2, 9: "despicere unde queas alios";
Aug., b. v., 3 [68]: "unde ceteros despicere libeat".

Los siguientes versos del *Ciris* (13-17) están en la dirección de los de Lucrecio y por ello puestos a continuación:

"si me iam summa sapientia pangeret arce
... ...
unde hominum errores longe lateque per orbem
despicere atque humilis possem contemnere curas eqs."

Es interesante observar aquí que la altura se piensa habitada juntamente por las cuatro conocidas escuelas filosóficas [69]:

"quattuor antiquis heredibus est data consors".

Finalmente, cae dentro de nuestro contexto, teniendo igualmente una estructura especial, la parte más amplia de la obra de *Cipriano* Ad Donatum (De gratia Dei), aún cuando a primera vista parezca lo contrario. Como imagen sólo está delineado el aspecto del *portus salutaris* (párrafo 14); directamente se nos ofrece descrita la turbulenta vida humana, y ambas partes están entre sí estáticamente referidas, lo mismo que el mundo de la vanidad (τῦφος) en la Pera de Crates lo está a la tierra feliz, en cierta manera, por tanto, un esbozo del

68 Pp. 90, 27 = 76, 18.

69 Verso 15. Véase también sobre este verso la nota de Rudolf HELM (*Die pseudovirgilische Ciris, Kommentierte griech. und lat. Texte* 9, Heidelberg 1937), y en este artículo, arriba, p. 478.

marco, en el que se puede desenvolver el destino personal. Con la descripción objetiva y ya no figurada, sino directa de la parte que se refiere al mundo está unida la visión de la altura, como medio didáctico para el lector, al que le hace posible una instrucción verdaderamente sistemática.

En el párrafo 6 se le invita al lector a imaginarse a sí mismo colocado por un instante en la cumbre de un monte elevado. Desde allí deberá contemplar el trajín que a sus pies, abajo en el mundo, está teniendo lugar: "speculare inde rerum infra te iacentium facies et... ipse a terrenis contactibus liber *fluctuantis* mundi turbines intuere". Y se considerará feliz al no tener que tomar parte en él [70]. De la época en que el autor está todavía sumergido en ese trajín mundano, nos dice el párrafo 3: "cum... in *salo* iactantis saeculi nutabundus ac dubius vestigiis oberrantibus[71] *fluctuarem* vitae meae nescius, veritatis ac lucis alienus". Todavía en el párrafo 6 se nos da una impresión de conjunto que luego en 7-13 se expone en cada una de sus partes; al comienzo del párrafo 9 se mantiene todavía la imagen del que situado en la altura puede desde ella contemplar todo lo que abajo ocurre: "o si possis in illa sublimi specula constitutus oculos tuos inserere secretis...". Frente a esta mísera situación así contemplada se ofrece en el 14 el puerto salvador:

> "Una igitur placida et fida tranquillitas, una solida et firma securitas, si qui ab his inquietantis *saeculi turbinibus* extractus *salutaris portus statione* fundetur: ad caelum oculos tollit a terris et ad Domini munus admissus ac Deo suo mente iam proximus, quidquid apud ceteros in rebus humanis sublime ac magnum videtur, intra suam iacere conscientiam gloriatur. Nihil adpetere iam, nihil *desiderare de saeculo* potest, qui *saeculo maior* est. quam stabilis, quam inconcussa tutela est...".

El hecho de que al comienzo del párrafo 9 se nos recuerde como *sublimis specula* el monte desde cuya cumbre se puede contemplar la impura y desesperada agitación que existe en el mundo, nos lleva a preguntarnos si no es posible que aquella *summa specula* de un fragmento de las *Eumenides* de Varrón[72] le haya sido de importancia al autor; *summa specula* desde la que se puede ver igualmente el agitado movimiento de las masas fustigadas por las furias: "populum furiis instinctum tribus|diversum ferri exterritum formidine"[73].

[70] Cfr. *C. Acad.*, 1, 3, pp. 5, 15 = 14, 33: "multum... gratulaberis".

[71] Antes: "cum in tenebris atque in nocte caeca iacerem".

[72] Nr. 117 Bücheler.

[73] Para la interpretación véase Norden, *l. c.*, 330 ss.; sobre la "summa

En Cipriano no existe indicio ninguno de que haya incluido el *salutaris portus* con su *placida et fida tranquillitas*, su *solida et firma securitas*, en el horizonte que se divisa desde el monte de la visión. Pero no se puede negar que sólo era necesario dar un paso más en la misma dirección, paso que al reasumir la imagen cualquier autor podía dar.

Al menos a partir del sermón 311 (14 septiembre 401/5) conoce San Agustín el *Ad Donatum* de Cipriano [74]; la significación de esta obra ya para las *Confessiones* la ha sugerido con ciertos visos de probabilidad Courcelle en el artículo citado en la nota anterior. H. Koch [75] quiere encontrar en *Contra Acad.*, 1, 4, 12 [76] una reminiscencia a la frase introductoria de este escrito de Cipriano: *Bene admones, Donate carissime.* Si Courcelle [77] ha considerado ciertos textos de las *Confessiones* paralelos a las palabras arriba citadas del comienzo del párrafo 3 *Ad Donatum (nutabundus ac dubius... fluctuarem)*, podrían también recordarse en este contexto las palabras del *De beata vita*, 1, 5 [78]: "Quid enim solidum tenui, cui adhuc de anima quaestio *nutat* et *fluctuat*?"

¿Por qué no pudo Agustín ya en la época de su conversión echar mano de esta obra del gran obispo africano, que tiene por objeto la descripción autobiográfica de un proceso semejante? Lo mismo que Agustín, describe Cipriano el contraste existente entre la agitación y el caos del "mundanal ruido" por una parte y la paz, la tranquila seguridad, que después logra aquél, que, para decirlo con palabras del mismo Agustín, se ha encontrado a sí mismo, y en el encuentro propio ha encontrado a Dios.

Si consideramos simultáneamente los textos de Cipriano y Agustín, entonces aparece incluso aquel inmenso y resplandeciente monte en el párrafo 3 del *De beata vita* mucho más hondamente anclado, que si únicamente le referimos a los *edita templa* de Lucrecio. Todavía conserva la función de *sublimis specula*, y colocado a la entrada

---

specula" en conexión con la ἐπισκοπή de los cínicos, cfr. NORDEN, *Jahrb. für class. Philol.*, Suppl.-Bd. 19, 1892, 378[1].

74 Cfr. COURCELLE, RPh, 31, 29.

75 *Ricerche religiose*, 8, 1932, 318 (según COURCELLE, *l. c.*, 43, nota 90).

76 Pp. 13, 13 = 20, 32.

77 *L. c.*, 44, nota 104.

78 Pp. 92, 22 = 77, 33.

del puerto de la filosofía constituye un peligro de seducción para aquellos que ya están en el puerto, en cuanto que al invitarlos y ofrecerles la posibilidad de deleitarse contemplando a aquellos otros que todavía buscan la dirección exacta, les retiene: "ut... plerumque de ipso portu ad sese homines invitet eosque nonnumquam detineat ipsa altitudine delectatos, unde ceteros despicere libeat"[79].

La *regio beatae vitae,* que se puede lograr desde el puerto de la filosofía, y así ganar terreno firme, está para Agustín, y en ello se diferencia de Cipriano, dentro del horizonte del monte luminoso. Sus moradores, que a los que van llegando no conceden su situación en el monte, se ofrecen a menudo a éstos para mostrarles el camino hacia el país de la *beata vita.*

En lo principal aparece en Agustín toda la función del monte transformada, respecto de la que tenía en Cipriano. Ya no es en primera línea *specula,* y ello incluso no tanto para contemplar el "mundanal ruido" cuanto el entorno y horizonte de la tierra colmadora de todas las aspiraciones, sino más bien el monte de la *vanissima gloria*[80] y el símbolo del "*superbum* studium *inanissimae gloriae*"[81] y sus moradores son y viven *inflati*[82] al no considerar que ellos se hallan en suelo no seguro y movedizo.

El lector de la *Civitas Dei* conoce ya la *inanissima gloria* y sabe que es lo que ante todo y sobre todo Agustín encuentra censurable en el imperio romano y en la ciudad terrenal, véase, por ejemplo, *Civ.*, 5, 17 y 20. Es verdad que en cierto sentido ha alcanzado ya aquí esta posición: si bien el monte elevado y resplandeciente se ofrece a sí mismo en lugar de la *beata vita (eorum voluntati pro ipsa beata terra satisfacturum polliceatur*[83]), sin embargo, la maldición de sus moradores y de todos los que sucumben a su seducción, consiste precisamente en que quedan para siempre excluidos de la verdadera *vita beata,* y fijados en ese ídolo insuficiente y frágil que en lugar de ella han elegido, y que en definitiva les sumergirá en lo oscuridad[84], con

---

[79] 1, 3, pp. 90, 25 = 76, 17. La reminiscencia a Lucrecio en las palabras "unde ceteros despicere libeat" (véase arriba, p. 482) podría haberse introducido precisamente "ad hoc" y de algún modo a través de Cipriano.

[80] 1, 3, pp. 91, 2 = 76, 22.

[81] 1, 3, pp. 91, 4 = 76, 25.

[82] 1, 3, pp. 91, 5 = 76, 26.

[83] 1, 3, pp. 90, 24 = 76, 16.

[84] Cfr. PLOTINO, *Enn.*, 1, 6, 8, 11-16.

lo cual les roba incluso la visión de la patria luminosa, que ya estaban divisando [85].

Pero aquí no se trata todavía del destino de aquellas instituciones, imperio romano y ciudad terrenal, sino del destino individual, que conduce del puerto de la *filosofía* o desde su proximidad bien a la meta anhelada de la verdadera beata vita o a aquella meta falsa de los *superbi* e *inflati*, que hundidos en fatuo narcisismo gustan por breve espacio de una gloria vana, a la vez que creen poder sentirse superiores a los demás. Una alternativa que constituye el supremo peligro para el filósofo, el *studiosus sapientiae* [86].

De esta imagen no se ha podido Agustín liberar y le ha acompañado hasta los días avanzados de su vida, por ejemplo, *Civ.*, 10, 29, donde está aplicada directa y especialmente a los seguidores de Porfirio: "videtis utcumque, etsi de longinquo, etsi acie caligante, patriam in qua manendum est, sed viam qua eundum est, non tenetis" (es decir, el camino de la gracia que Dios saliéndonos al encuentro nos ha señalado por la encarnación de su Hijo (cfr. el contexto anterior).

Y ahora, mirando hacia atrás de nuevo hacia los escritos de juventud, la pista nos conduce al libro séptimo de las *Confessiones*, a lo que en él escribe Agustín sobre las deficiencias que se han revelado evidentes en los escritos de los neoplatónicos:

> 7, 20, 26 (p. 170, 24, Labriolle): "ut... discernerem atque distinguerem, quid interesset inter *praesumptionem* et *confessionem*, inter *videntes* quo eundum sit, nec videntes qua, et *viam ducentem ad beatificam patriam* non tantum cernendam sed et habitandam";
> 7, 21, 27 (p. 172, 48): "Et aliud est *de silvestri cacumine* videre *patriam pacis* et iter ad eam non invenire et frustra conari per invia circum obsidentibus et insidiantibus fugitivis desertoribus... et aliud *tenere viam* illuc ducentem *cura caelestis imperatoris munitam*, ubi non latrocinantur, qui caelestem militiam deseruerunt; vitant enim eam sicut supplicium".

La discusión con el neoplatonismo en el libro séptimo de las *Confessiones* está enfocada bajo el aspecto general (7, 9, 13, p. 158, 1):

> "volens ostendere mihi, quam 'resistas *superbis*, humilibus autem' des 'gratiam' et quanta misericordia tua demonstrata

---

[85] 1, 3, pp. 91, 6 = 76, 27. Con las palabras "quam *paene* iam viderant" parece quedar rota la imagen en sus dimensiones y presupuestos espaciales.

[86] *C. Acad.*, 3, 3, 5, pp. 48, 5 = 46, 40. También para Courcelle, REA, 46, 1944, 87, simboliza el monte "l'orgueil philosophique". Véase además la contraposición en *C. Acad.*, 3, 9, 18, pp. 59, 24 = 55, 20: "non de gloria... sed de ipsa vita et de aliqua spe animi beati... disseramus".

sit hominibus *via humilitatis,* quod 'verbum tuum caro factum est et habitavit' inter homines" [87].

El texto *Civ.*, 10, 29, juntamente con el libro VII de las *Confessiones,* nos ofrecen un ensamble fijo de imágenes.

Si es posible que ante todo los *superbi* y el *silvestre cacumen* representen un puente entre estos textos y los escritos de la época de Casiciaco, sin embargo no se puede sin más hacer una interpretación del monte luminoso a partir de este conjunto cerrado, si no se aduce también algún otro texto de alguno de los escritos de juventud que justifique trasponer este ensamble de conceptos así aclarado posteriormente, y utilizarlo para entender aquellas obras de juventud.

Un tal texto me parece a mí con toda seguridad poder encontrarlo en *Contra Academicos*, 3, 19, 42 [88]: en la filosofía de Platón, Aristóteles, y en la de sus sucesores se trata no de filosofía de este mundo, que con todo derecho fue rechazada por las Sagradas Escrituras [89], sino que se trata de la filosofía del otro mundo, es decir, del mundo inteligible;

> "cui animas multiformibus erroris tenebris caecatas et altissimis a corpore sordibus oblitas numquam ista ratio subtilissima revocaret, nisi summus Deus *populari quadam clementia* divini intellectus auctoritatem usque *ad ipsum corpus humanum* declinaret atque *summitteret,* cuius non solum praeceptis, sed etiam *factis* excitatae animae redire in semet ipsas et resipiscere *patriam* etiam sine disputationum concertatione potuissent" [90].

Este texto concuerda innegablemente con la formulación del pensamiento central de *Conf.*, 7, 9, 13; a la *populari quadam clementia* corresponde allí la *quanta misericordia;* el *submittere* contiene el elemento de la *humilitas,* y la encarnación misma está aludida en una forma tal que se podría hablar de una cita oculta de Juan, 1, 14.

Popularis quaedam clementia: aquí radica la *decisiva oferta* hecha a los hombres y aquí la salida de Dios al encuentro de los mismos,

---

87 Cfr. *Evang. de San Juan,* 1, 14.

88 Pp. 79, 17 = 70, 33.

89 Cfr. *Colos.,* 2, 8.

90 Franz KÖRNER, *Salzburger Jahrb. für Philosophie,* 5/6, 1961/2, 104, mantiene el "respicere" de los Maurinos en lugar del "resipiscere" y pone en paralelismo el pasus con su texto principal, *C. Acad.,* 2, 2, 5 (pp. 27, 3 = = 31, 7), en el que lee "regionem" en lugar de "religionem". Es esencial el que con "patriam" viene dada la referencia, que cae perfectamente en la imagen compleja de esta serie de textos.

ofertas de las que hay que hacer uso. Los *superbi,* en cambio, quedan retenidos en su gloria que les conduce a un entenebrecimiento, y de esta forma quedan siempre alejados de la verdadera beata vita al rehusar, apoyados en la propia seguridad y en temerario esfuerzo autárquico y alardeando de servirse únicamente de su *ratio subtilissima,* esta oferta de la *clementia* o *misericordia* de Dios y al despreciar el camino de la humillación propia, en el que Dios les ha precedido [91].

Yo creo que aquí podemos constatar un aspecto más de la continuidad en el pensamiento de Agustín, que se extiende de forma notabilísima desde el año 386 a través de decenios hasta sus obras tardías. Pero en cuanto la filosofía es un aspecto parcial del esfuerzo y afán humanos que tiene a la vez *carácter decisional,* podemos constatar aquí ya el pensamiento agustiniano de la decisión entre el propio yo y Dios, decisión fundamental y de consecuencias incalculablemente hondas. Rastrear las constantes en el pensamiento de Agustín es una tarea a la que la investigación tendría todavía mucho que aportar.

GEORG PFLIGERSDORFFER

---

91 Cfr. *Conf.,* 7, 20, 26, p. 170, 8: "garriebam plane peritus et, nisi in 'Christo, salvatore nostro', viam tuam quaererem, non peritus, sed *periturus* essem; iam enim coeperam velle videri sapiens, *plenus poena mea*—et *non flebam,* insuper et *inflabar* scientia". Pero esto lo ha sobrepasado precisamente con la exigencia que encontramos expresada en *C. Acad.,* 2, 1, 1 (pp. 24, 3 = 28, 36): "in primis divinum *auxilium* omni *devotione* atque *pietate* implorandum est", y con la valoración seria que hace de la soberbia misma, *ibid.,* 2, 8, 21 (pp. 38, 17 = 39, 31, palabras de Alipio): "ne... in superbiae, quo vitio nihil est inmanius, laqueos incidam".

Hinduísmo y cristianismo

"No es Dios aceptador de personas, sino que en toda nación el que le teme y obra justicia le es acepto." (*Act.*, 10, 34-35.)

1. STATUS QUAESTIONIS

a) Un problema ecuménico.

Uno de los fenómenos más alentadores de nuestro tiempo es el deseo universal y sincero de comprensión mutua, y una auténtica sed de universalidad [1]. La Geografía y la Historia abarcan un campo que poco a poco ha ido adquiriendo escala mundial, abandonando al mismo tiempo las dimensiones limitadas del pasado [2]. Difícilmente se encuentra un grupo, llámese nación, raza, cultura, confesión o religión que desee cerrarse a sus semejantes y permanecer aislado dentro de sus mismos particularismos, nacionalismos, cantonalismos o de cualquier

---

[1] Afrontamos un tema de una tal amplitud, que podemos dedicar sólo una o dos frases a cuestiones que requerirían un desarrollo completo. Para facilitar una ulterior ampliación del tema incluimos en las notas algunas referencias bibliográficas. Estas citas pretenden, además, tener un cierto carácter de orientación a través de la abundante literatura publicada sobre el tema.

[2] Cfr. A. Toynbee, *A Study of History*, Oxford Univ. Press, Oxford 1934-1954; F. Heer, *Quellgrund dieser Zeit*. Johannes Verlag, Einsiedeln 1956; F. Heer, *Europäische Geistesgeschichte*, Kohlhammer, Stuttgart 1953; Ch. Dawson, *Dynamics of World History*, Sheed and Ward, London 1957,

tipo de "ismo" con mengua de universalidad [3]. El hecho es que esta exigencia de universalidad surge de movimientos aparentemente antitéticos, pero convergentes en la realidad, como consecuencia de los cuales el hombre de nuestro tiempo está comprendiendo por una parte los peligros de la simple abstracción, de la generalización, desenraizamiento, y se está convenciendo por otra del valor de lo concreto, de lo personal y aun de las raíces terrenas del mismo ser humano [4]. Si fuera posible desarrollar la primera exigencia sin descuidar la segunda, se abriría ante nosotros una perspectiva llena de promesas [5].

El movimiento ecuménico entre los cristianos es un ejemplo—uno de los más importantes en la construcción del futuro—de este movimiento general hacia la universalidad [6]. Los cristianos se van convenciendo poco a poco de la fragilidad de sus roturas y divisiones, y están tratando sinceramente de superarlas, no sin antes haber tomado las precauciones necesarias para no caer en los peligros del sincretismo, que no sería más que el fruto de la indiferencia y de la falta de lealtad a las convicciones de cada uno.

El ecumenismo cristiano busca una verdadera vía intermedia, que permita el diálogo y el encuentro entre las confesiones cristianas, sin presuponer soluciones a los temas, ni obligar a la deslealtad a la concreta fe personal, y sin embargo se esfuerza por alcanzar una más profunda y más real unidad cristiana. En otras palabras, el verdadero ecumenismo no es minimalista, es decir, no trata de establecer la unidad contentándose con aquel mínimo que todos tenemos en común,

---

y otras obras clásicas, como pueden ser las de P. Hazard, A. V. Randa, C. J. Burkhardt, Pirenne, etc.

[3] Cfr., por ejemplo, UNESCO, *Interrelations of Cultures* (their contribution to international understanding), 1953; UNESCO, *Traditional Cultures* (Proceedings of the Seminar organized by the University of Madras), University of Madras, Madras 1956; *Freedom and Culture,* compilado por la UNESCO, Wingate, Londres 1951; Pax Romana, *La Culture et les Cultures* (Assemblee Generale et Session d'Etudes de Beyrouth, avril 1956), U. C. I. L., Beyrouth 1956; *Der Kongress für die Freiheit der Kultur. Wissenschaft und Freiheit* (Internationale Tagung), Grunewald, Hamburg-Berlin 1954; *The Great Scriptures* (Papers presented at the I Seminar of The Union for the study of the great Religions, India), edited by T. M. P. Mahadevan, G. S. Press, Madras 1956.

[4] Cfr. las obras y el significado de E. Mounier, R. Guardini, Th. Steinbüchel, G. Thibon, M. de Corte, S. Weil, E. Massis, G. Marcel, por ejemplo.

[5] Cfr. F. Heer, *Begegnung mit dem Feinde,* Paulus, Recklinghausen 1955.

[6] Cfr. el magnífico artículo de J. Corbon, "Pour un ecumenisme integral", *Proche Orient Chrétien* (1959), n. 4 (oct-dic.).

sino maximalista, esto es, aspira a alcanzar la unidad en el más alto nivel que nos sea posible ambicionar. El peligro del minimalismo es obvio: sólo la materia es común a todos los hombres [7]. Hay mayor diferencia entre dos santos "católicos" que entre un católico tibio y un tibio metodista. Puede haber mayor *unidad* en los primeros, pero no uniformidad. De hecho, cuanto más alto se encuentra un ser en la jerarquía de la creación, mayor es su diferenciación. Recordemos que, en última instancia, las diferencias entre las Tres Personas de la Santísima Trinidad son infinitas—no hay nada finito en Dios—, y, sin embargo, la unidad es absoluta. Vaya dicho todo esto a modo de introducción.

Ampliando y profundizando el tema apuntado, quisiéramos convertir el ecumenismo cristiano en un *ecumenismo ecuménico,* si se nos permite la expresión, es decir, en un ecumenismo realmente ecuménico, esto es, católico, en un plano no solamente de diálogo y encuentro entre las diversas confesiones cristianas, sino también entre las distintas religiones del mundo. A este propósito podemos ciertamente afirmar que este ecumenismo ayudará grandemente a realizar los propósitos del ecumenismo cristiano [8], contribuyendo a resolver los problemas específicamente cristianos. Las disputas latino-griegas aparecerán así como meras disputas de familia, que no trascienden ni siquiera el horizonte mediterráneo, desde una perspectiva al nivel del encuentro entre el Hinduismo y el Cristianismo, por ejemplo [9]. Esta observación no tiende a limitar la tensión latino-griega, pero quizá podría servir para colocarla en su sitio [10]. No perdamos tampoco

---

[7] Esto quedaría suficientemente probado con la concepción peculiar e irreal de "religión natural" de los siglos XVIII y XIX en Europa, y podría ser también una advertencia para las discusiones presentes sobre la "ley natural".

[8] Actualmente la filosofía se encuentra ante nuevas exigencias, posibilidades de ampliación y revisión de puntos de vista, todo como consecuencia de su encuentro con las "filosofías orientales". Paralelamente, la perspectiva de una discusión en favor o en contra de una "filosofía cristiana" podría hallar motivos de inspiración en un encuentro con filosofías no cristianas.

[9] Permítasenos citar, no sin un cierto embarazo: "Algunos cristianos afirman que el budismo japonés es un budismo 'protestante', confrontándolo con el budismo 'católico', entendiendo por budismo 'católico' el budismo Theravada. No creemos que sea así, porque no existe hostilidad entre nosotros como la hay entre el protestantismo y el catolicismo en la Cristiandad" (Editorial de la revista mensual budista japonesa *Young East*. Tokio, verano del 1959, p. 1).

[10] Cfr. ARSENIEW, *Ostkirche und Mystik,* E. Reinhardt [2], München 1943;

de vista que existe una cierta diferencia entre el *dia-logo* entre los cristianos y la *dia-léctica* entre creyentes de diversas religiones [11].

No podemos ahora desarrollar un verdadero tratado sobre el ecumenismo católico [12]. Desearíamos solamente desarrollar, dentro de este clima, el problema particular de las relaciones entre el Hinduismo y el Cristianismo; y aun de un modo general, es decir, en cuanto al principio que rige sus relaciones, sin entrar en problemas especiales.

b) Formulación.

Afrontamos, pues, el problema de las relaciones entre estas dos religiones [13]. Nuestro estudio constituye solamente un pequeño capítulo de Filosofía, o más bien de Teología de la Religión. En consecuencia, presuponemos el conocimiento previo del Hinduismo y del Cristianismo en sus aspectos antiguo y moderno. Estos dos presupuestos nos sirven para explorar el "y" que relaciona el Hinduismo "y" el Cristianismo. El primer requisito, tanto para la tolerancia como para la intransigencia es el mutuo conocimiento. Y el conocimiento es ya un modo de conversión.

ID., *We beheld His Glory,* SPCK, London 1937; Wl. LOSSKY, *Essai sur la Théologie mystique de l'Eglise d'Orient,* París 1944; H. BALL, *Bizantinisches Christentum,* 1923, nueva edición, Benzinger, Einsiedeln 1958; P. EUDOMIKOV, *L'Ortodoxie,* Neuchatel, Declachaux Niestlé, París 1959; O. CLEMENT, *L'Eglise Orthodoxe,* P. V. F. (Col. "Que sais-je?", n. 949), París 1961.

11 Con toda razón señala J. CORBON que "una vocazione ecumenica che si limitasse alla sola riunione dei battezzati non sarebbe fedele all'apello di Cristo nella storia" ("Ecumenismo e Mistero", *La Missione,* Milano, 28 (1960), p. 22), porque el ecumenismo cristiano es realmente universal, y se injerta en el dinamismo de la historia. De otro modo no sería verdadero ecumenismo.

12 Cfr., solamente para la expresión y por la actitud ecuménica, el artículo de O. KARROER, "Ökumenische Katolizität", en *Hochland* (München, IV, 1959, pp. 297-314; y para un auténtico espíritu ecuménico, los notables escritos de los protestantes alemanes pertenecientes a la "Sammlung" (H. ASMUSSEN, M. LACKHANN, R. BAUHANN, W. STALIN, etc.), cfr. *Istina,* 1 (1959), pp. 93-106. Y para la expresión, cfr. *etiam* el libro precursor de Y. M.-J. CONGAR *Chrétiens desunis,* Cerf, París 1937.

13 Todo creyente experimentará una saludable desazón dando una simple lista de libros como introducción a sus propias creencias, porque la fe viva no puede ser expresada en modo adecuado en ninguna forma escrita. Conoce su fe y vive en conformidad con ella, y se referirá a un libro o a otro según las circunstancias en las que se encuentre o en las que piense que su interlocutor se encuentra. Sentimos también esta misma dificultad cuando se nos pide bibliografía sobre el hinduismo o sobre el cristianismo.

Sería superfluo decir que este "y" es de la máxima importancia; podríamos recordar también el hecho de que la tradición cristiana cuenta ya con apasionadas discusiones sobre el significado de otro "y" en el problema del "Filioque". Nuestro interés aquí se centrará fundamentalmente en el Hinduismo, aunque el Hinduismo no pueda separarse demasiado de la India, ni del problema general de la relación entre religiones en toda su universalidad.

Quisiéramos, en primer lugar, expresar estas relaciones en términos puramente cristianos, antes de intentar interpretaciones de ninguna clase: Cristo es el Redentor universal [14]. No hay Redención fuera de El [15]. Donde no hay Redención no hay salvación. En consecuencia, dondequiera que haya una persona que se salva—y sabemos por la fe y por la razón que Dios prevee a todos de los medios necesarios para la salvación—se salva por Cristo, el único Redentor [16]. Esto equivale a decir que Cristo está presente, en una forma, o en otra, en el camino religioso de todo ser humano hacia Dios [17].

Por otra parte, el Cristianismo no es solamente la acción de Cristo en el mundo, sino la religión concretamente establecida por Cristo para ser la vía normal y el lugar ordinario de su poder redentor y de su acción salvadora [18]. ¿Qué lugar hay aquí para el Hinduismo con este planteamiento? [19].

Hay solamente dos tipos de respuestas posibles [20]: O excluimos del

---

[14] Cfr. *Eph.*, I, 3-14, etc.

[15] Cfr. *Col.*, I, 13-22, etc.

[16] Cfr. M. SCHMAUS, *Gott der Erlöser* (Katholische Dogmatik, II ,2), M. Hueber, München 1955, lo cual nos ahorrará ulteriores referencias.

[17] Cfr. K. ADAM, *Der Christus unseres Glaubens*, Patmos, Düsseldorf 1954.

[18] M. SCHMAUS, *Die Lehre von der Kirche (Katholische Dogmatik*, III, 1), M. Hueber, München 1958.

[19] Cfr. E. W. THOMPSON, *The Word of the Cross to Huduism*, CLS, Madras 1956. Mencionemos además varios artículos publicados en *Light of the East, Calcutta,* por G. DANDOY y P. JOHANNS (algunos de los artículos de P. JOHANNS fueron publicados en forma de libro: *To Christ Through the Vedanta*). Cfr. *etiam* H. J. D'SOUZA, "Catholicism Meets Hinduism", en *World Mission* (vol. 8, n. 2), New York, verano del 1957, pp. 64-80 (aunque no compartamos plenamente su optimismo, tal como lo expresa en el vol. 9, n. 44, pp. 62-74 de la misma revista).

[20] Este problema es sentido en el Cristianismo desde sus principios. Cfr. el siguiente texto del siglo II: "Nos hallamos ante la siguiente alternativa: O el Señor no se preocupa de todos los hombres—lo cual podría tener origen en una carencia de poder (pero no es lícito decir tal cosa, porque impotencia es señal de debilidad), o por falta de voluntad en quien posee el poder (pero tal sentimiento es incompatible con la bondad...)—, o que se cuida de todos

Hinduismo cualquier posible acción de Cristo, es decir, que Cristo salvaría a los buenos hindúes a pesar de su Hinduismo y aun en contra de él, o incorporamos *de algún modo* el Hinduismo en la economía universal de la salvación por Dios a través de Cristo, en la cual el Cristianismo está en el vértice [21]. La segunda alternativa no niega, por supuesto, que la salvación es siempre una cuestión personal, ni tampoco, por otra parte, implica que el Hinduismo en su totalidad, como religión positiva, tenga una fuerza salvadora [22]. Como quiera que sea, la cuestión se reduce a saber si el Hinduismo como tal tiene un lugar en la economía cristiana de la salvación.

Nos inclinamos por la segunda solución, y nuestra tesis no es otra cosa que el intento de formular este "de algún modo" (a saber, la incorporación del Hinduismo en el Cristianismo) por medio de la conjunción "y". Y aquí está todo el problema, ya que no es necesario que la expresión "Hinduismo y Cristianismo" tenga que tener forzosamente un significado interno. En otras palabras: ¿Hay una verdadera "y" que los una? Y si existe, ¿en qué sentido los une?

2. TESIS

Formularemos ahora nuestra tesis, primero negativamente y luego en forma positiva [23].

Las relaciones entre el Hinduismo y el Cristianismo encuentran, en la conjunción copulativa "y" una cierta expresión adecuada, pero esta "y" no expresa una relación del tipo Verdad-Falsedad, Tinieblas-

nosotros, lo cual armoniza con quien es el Señor de todas las cosas. Ya que es el Salvador, y no solamente de éste o de aquél, sino según la capacidad de cada uno, distribuyó su bondad a los griegos y a los bárbaros, a los fieles y a los electos..." (CLEMENS ALEX., *Stromata,* II, 6).

21 KARRER, *Das Religiöse in der Menscheit und das Christentum,* Herder, Freiburg 1956. Cfr. los cuatro artículos sobre temas concretos por J. MONCHANIN, "Yoga et Hesichasme. Apophtismo et Apavada"; FILLOZAT, "L'arrière plan doctrinal du yoga", y A. BARAEAU, "L'Absolu dans le Bouddhisme", en *Entretiens,* Institut Français d'Indologie), Pondichery 1955; *Christus und die Religionen der Erde* (hrgs. F. KÖNIG), 3 vols., Freiburg, *Das Christentum und die Weltreligionen,* III, 731-77; B. KELLY, "Notes on the Light of Eastern Religions", *Dominican Studies* (Blackfriars), 1954, pp. 254-271.

22 Volveremos sobre el tema.

23 Muchas de las revistas misioneras de hoy sostienen ya más o menos esta tesis, la cual predomina en los libros sistemáticos de Misiología. Para una reseña de estos libros cfr. *Parole et Mission,* I, 1, París (15-IV-1958), pp. 124-139, y n. 2, pp. 452-456.

Luz, Pecado-Santidad, Condenación-Salvación y binomios semejantes, sino más bien del tipo Potencia-Acto, Semilla-Fruto, Precursor-Presencia Real, Símbolo-Realidad, Deseo-Completamiento, Alegoría-Cosa en sí, y así sucesivamente, o sea, en una palabra—lo explicaremos más adelante—se trata de una cierta relación que entra de lleno en el dinamismo cristiano de Muerte y Resurrección.

Nuestra primera observación consistirá en decir que la relación que estudiamos es ciertamente una relación *sui-generis*, que no puede ser incluida en ninguna otra [24]. Podemos decir que nuestra relación pertenece a un cierto *tipo*, que puede ser expresado con la ayuda de la analogía que se desune de un cierto grupo de binomios y no de otro; pero no podemos decir que nuestro caso pueda ser exhaustivamente clasificado en uno sólo de los ejemplos mencionados [25].

Podríamos haber mencionado también el binomio fundamental natural-sobrenatural, pero nos hemos abstenido de hacerlo por *tres* motivos fundamentales. *Primero,* porque el concepto de religión natural, conservando demasiadas reminiscencias del naturalismo de los siglos pasados, parecería excluir la acción de la Gracia y de Cristo en el interior de las religiones, colocándolas automáticamente fuera de la Providencia y nivelándolas a la altura de simples productos de la inteligencia humana [26].

En realidad, el Cristianismo es sobrenatural en todos los sentidos, pero el Hinduismo no puede llamarse "natural", en el sentido de una mera producción de la "naturaleza". Aún si tuviéramos que decir que el Hinduismo es una creación de la inteligencia humana, seguiría siendo una inteligencia humana "natural". Es una inteligencia caída, que, como todas las inteligencias, ha recibido el impacto del llamamiento de Cristo, que murió por todo el género humano [27]. Puede ser

[24] Respecto a la praxis de la Iglesia al respecto, cfr. v. g.: A. V. Seumois, *La papauté et les missions au cours des six premiers siècles,* Eglise Vivante, París-Louvain 1951; G. Bardy, *La conversion au Christianisme durant les premiers siècles,* Aubier, París 1949.

[25] Cfr. el primer tratado cristiano sobre la salvación de los no cristianos, escrito alrededor del año 450: Prosper. Aquitan., *Duo libri de vocatione omnium gentium.* Cfr. el estudio y traducción de P. de Letter, *St. Prosper of Aquitane, The Call of all Nations* (Ancient Christian Writers, n. 14), Westminster, Maryland (Newman Press), Longmans-Green, London 1952.

[26] Cfr. el notable libro de A. Chavasse, J. Frisque, H. Denis, R. Garnier, *Eglise et Apostolat* (col. "Eglise Vivante"), Casterman, París-Tournay 1953.

[27] Cfr. cap. 4 del Concilio de Quiersy: "Christus... sicut nullus homo est,

caída o redimida, pero nunca "natural". Para ser más precisos, no es simplemente "caída", porque el misterio de la Cruz tiene una eficacia universal, y, sin embargo, no es meramente "redimida" ni sobrenatural, porque los efectos de la Redención no han sido plenamente aceptados o conocidos [28]. A esta situación la quisiéramos llamar "estado existencial" [29]. No olvidemos tampoco que estamos tratando acerca del espíritu humano ante los problemas religiosos últimos, y no sólo cuestiones técnicas o matemáticas, en las que la inteligencia "natural" pueda tener una *ontonomía* adecuada. Catalogar el Hinduismo sin más como religión natural no sería suficiente, y elaborar las necesarias distinciones para aplicar al Hinduismo el concepto de religión natural nos llevaría a problemas que no conciernen directamente nuestra cuestión [30].

Segundo, este binomio de conceptos se encuentra en otra esfera, y en consecuencia no puede servir para explicar la tensión del problema que nos ocupa. *Por una parte,* parece ser que expresan demasiado: de lo natural a lo sobrenatural no existe puente, ni derecho de paso, ni exigencia de ninguna clase. Más aún, llamar natural a una religión significa decir que no es religión. La religión pretende la salvación del hombre, y la salvación es unión con Dios, divinización de nuestro ser, y pertenece, en consecuencia y por definición, a la esfera sobrenatural. Ahora bien, una religión meramente natural—siempre admitiendo tal distinción—sería una religión impotente para realizar lo que pretende, a saber, la salvación del hombre; o con otras palabras, sería una mera apariencia de religión. Y esto precisamente porque la salvación es el tránsito de lo natural a lo sobrenatural. Conversión significa transformación, y no un simple cambio moral, significa una

fuit vel erit, cujus natura in illo assumpta non fuerit, ita nullus est, fuit vel erit homo, pro quo passus non fuerit..." (DENZ., 319).

[28] Cfr. la distinción entre redención "objetiva o potencial" y "subjetiva o actual", descrita por LATTANZI en *Il primato Universale di Cristo secondo le S. Scritiure* (Nuova Series, III, 1), Lateranum, Roma 1937, p. 57.

[29] Cfr. R. PANIKKAR, "Freiheit und Gewissen", en *Neues Abendland,* München, 10 (I-1955), pp. 25-32.

[30] Cfr. un texto tradicional, entre mil: "Sed sicut in Adam *omnes* moriuntur, ita *et* in Christo *omnes* vivificabuntur (cfr. *I Cor.,* XV, 22). Itaque sicut et primitia mortis in Adam, ita etiam primitiae resurrectionis in Christo omnes resurgent... Omnes quidem resurgent, sed unusquisque, ut ait Apostolus (*id.,* 23), in suo ordine. Communis est divinae fructus clementiae, sed distinctos ordo meritorum", AMBROS., *De Fide resurrectionis* (Apud Brev. Rom., dom. V p. Pascha).

radical mutación del hombre, de natural a persona sobrenatural, divinizada. *Por otra parte*, puede ser que exprese demasiado poco, ya que la naturaleza no es ni mala, ni falsa, ni pecadora. En una religión "natural" no habría sitio para los ingredientes obscuros que tiene toda religión, ya que no hay pecado que sea meramente "natural", y dejaría de lado los problemas fundamentales que interesan a la religión. Acaso fuese una religión para el limbo, pero no para el fin último de la religión. Sería una religión buena y simpática al nivel "natural", pero impotente al nivel sobrenatural, que es precisamente del que se trata. No es cuestión, por ejemplo, de imitar la pretendida tolerancia hindú con respecto a otras religiones (¡vosotras, demás religiones, floreced y desarrollaos en el lugar que yo os he concedido, pero no interfirais con las demás, ni discutais mi derecho a dictaros vuestras fronteras) con una actitud similar por parte cristiana (vosotras—demás religiones no cristianas—sois buenas y simpáticas y nadie os desea algún mal, pero quedaos en vuestro reino "natural" y no me discutais que soy la única en poseer la llave sobrenatural del problema religioso). El Cristianismo como religión histórica posee la plenitud de la Revelación en última instancia, porque posee la Eucaristía—, pero ésta no aparece sino después de una larga educación "económica" y "pedagógica" [31], que presupone una intervención sobrenatural y una preparación histórica desde los albores de la humanidad [32], desde la promesa del Redentor al primer hombre [33] ya en el Protoevangelio [34].

Tercero: No incluimos la tensión entre lo natural y lo sobrenatural en nuestra tesis porque el lugar propio de esta distinción fundamental—que no debe ser minimizada—se encuentra, por una parte,

---

[31] Estos fueron los conceptos clave con los cuales la Patrística explicó la divina Providencia desde los inicios de la humanidad, y el advenimiento del Mensaje cristiano al "fin de los tiempos".

[32] La bibliografía moderna habla de un "dosage que Dieu lui même a introduit dans sa propre Révélation", A. CHAVASE, etc., *Eglise et Apostolat*, p. 30; cfr. pp. 34 y 35.

[33] Para profundizar sobre esta idea tradicional, además de otros textos citados, cfr. los siguientes textos de S. AGUSTÍN: *De peccato originale*, XXIV, 28. PL 44, 289; *Comm. in Ps. XXXVI*, Sermo 3; *Epist. 102. De Civitate Dei*, XIV. 1; XVII, 51, PL 41, 614; *Comm. in Ps. CXLII*, 3, PL 37, 1845; *Sermo 341*, IX. 11, PL 39, 1499; *Comm. in Ps. CXVIII*, Sermo 29, n. 9, PL 37, 1589, etcétera, etc. Cfr. otros textos *apud* M. SCHMAUS, *loc. cit.*, y H. U. von BALTHASAR, *Augustinus, Das Antlitz der Kirche*, Benzinger, Einsiedeln 1955, etc.

[34] *Gen.*, III, 15.

en las diferentes formas de conocimiento[35] y, por otra, en la esfera de la participación personal y comunión con Dios[36]. Cuando un hindú, por ejemplo, se salva, se salva por la gracia de Cristo, y está incorporado al orden sobrenatural, aunque acaso no sepa nada sobre el Cristianismo[37]. Resumiendo, la dicotomía natural-sobrenatural no se puede aplicar a la relación "Hinduismo y Cristianismo", porque su sitio propio está en el corazón de ser humano que se encuentra en vía de conversión, a partir de sus estructuras "creadas" hacia el Dios vivo que le llama a compartir su mima Vida[38].

Sin embargo, si se entiende correctamente y se limita en forma adecuada, la distinción tiene una cierta validez, y puede ser aplicada a las religiones. El Hinduismo como religión positiva—aunque este elemento en el Hinduismo es ambiguo—no puede ser plenamente incluido en el orden sobrenatural; de aquí el término "religión natural". Por lo que se refiere al aspecto "positivo" del Cristianismo, en tanto que proviene directamente de un origen divino, por institución de Dios a través de Cristo, puede en cierto sentido ser llamado "sobrenatural". Como quiera que sea, preferimos no incluir estas nociones en la caracterización de la naturaleza de esta relación entre el Hinduismo y el Cristianismo, quedando, sin embargo, como una importante distinción a no perder de vista si no se quieren confundir dos órdenes distintos.

3. EXPLICACION

a) Parte negativa.

El tipo de relación entre el Hinduismo y el Cristianismo no es del primer tipo al que nos referimos más arriba (Falsedad-Verdad, etc.). Aducimos tres grupos de razones para no descartar la primera parte de la tesis. Pertenecen a tres niveles diversos.

---

35 Cfr. Conc. Vat., sess. III (Const. *de fide*), especialmente el cap. 4 (DENZ., 1795, etc.).

36 Cfr. *II Petr.*, I, 4; *Io.*, 1, 12; *II Cor.*, III, 18) y los comentarios de la teología cristiana al texto citado.

37 Cfr. A. HOFFMANN, "Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach einer authentischen Erklärung des Hl. Offiziums", en *Die neue Ordnung*, 7, 1953 pp. 90-99 (ref. al decreto fechado 1-VIII-1949).

38 "Whatever concerns man's exit from God may be called the natural order; and whatever has regard to man's return to God may be called supernatural order". G. M. DUPONT, *Foundation for a Devotion to the Blessed Trinity,* The Orient Institute, Calcutta 1943, p. 132.

El primer grupo de razones se refiere a las dificultades que surgirían, sea desde un punto de vista psicológico y pastoral, si la primera parte de la tesis fuese cierta. No aducimos estas razones sólo porque prueben que el tal enfoque sería entonces metodológicamente equivocado, sino porque aquella primera parte de la tesis contradice tanto al espíritu cristiano como la honestidad religiosa.

El segundo argumento se basa en los hechos históricos, los cuales no prueban la tesis en modo alguno.

El tercer punto se basa en la naturaleza misma del Cristianismo, que no avala en modo alguno los presupuestos de la primera parte de la tesis.

b) Inadecuación psicológica y pastoral.

Quienquiera que sostenga un tal planteamiento se cierra automáticamente las puertas a la comunicación y a la comprensión [39].

Nada hay más lejano al espíritu cristiano que la actitud que derivaría de una relación de este tipo. Cristo ciertamente vino a enseñar. El es el Maestro [40]. Pero enseñó con su ejemplo y con parábolas, sufriendo las exigencias de la verdad y sirviendo en lugar de ser servido [41]. No hay nada tan peligroso en el apostolado cristiano como la actitud paternalística y la falsa y equivocada seguridad de quien se siente en plena *posesión* de la verdad [42]. El verdadero cristiano no posee nada, ni siquiera la verdad. Más bien es poseído por ella, como dice Santo Tomás [43]. Conoce a Dios porque es conocido por El [44]. Esto hace que el cristiano sea intransigente en su actitud hacia el error. No puede conceder un milímetro de esta verdad, de la cual se siente ser únicamente su custodio y ministro. La actitud cristiana no es la de considerar a los cristianos como si fuesen miembros de un "exclusivista club burgués de la verdad", que se sientan cómodamente en la verdad, condescendiendo a enseñar a los demás el camino de la salvación [45]. El cristiano lucha por entrar por la puerta estre-

[39] Cfr. J. Levie, *Sous les yeux de l'incroyant*, Desclée de Brouver-L'Edition Universelle, París-Bruxelles 1946.

[40] Cfr. *Io.*, XIII, 14, etc.

[41] Cfr. *Matth.*, XX, 28; *Phil.*, II, 7.

[42] Cfr. H. Dumery, "La tentation du faire du bien", en *Esprit*, París (enero 1955), pp. 1-34.

[43] *In I Metaphys.*, 3 (n. 64).

[44] *Gal.*, IV, 9. Cfr. *I Cor.*, VIII, 3.

[45] Cfr. *Matth.*, XXIII, 1.

cha[46], porque sabe que ni comer y beber en su Presencia[47], ni haber clamado Señor, Señor[48], ni siquiera haber hecho milagros[49] le salvará. Su ejemplo[50], su servicio a los demás[51], y el "ministerio de la palabra"[52] impartiendo a los demás la doctrina que ha recibido[53] y de la cual no puede cambiar ni un ápice[54] es lo que el cristiano ofrece al mundo. El privilegio de la fe cristiana, si queremos utilizar este término, es una llamada a un más alto servicio[55]. El cristiano es un peregrino que tiene que buscar su camino, ciertamente de amor, pero que no reconoce sin temor y temblor[56], controlando humildemente sus creencias y sus actos para no quedar confundido, aun cuando pregone la verdad a otros, como temía el mismo San Pablo[57]. La vía del cristiano es siempre la de la co-redención, y no hay otra redención que la de la Cruz. Sin embargo, esto no significa que el cristiano no esté seguro de su fe, que le falte firmeza en sus convicciones[58]. Nunca hará compromisos en el error, por mucho amor que tenga por su prójimo.

La vía cristiana es la de la amistad, en conformidad con el ejemplo y la enseñanza explícita de Cristo mismo, y la amistad presupone mutua comunicación, confianza, y una cierta igualdad[59]. Donde esto no exista, la comunicación es imposible, y sin ella no hay *kerigma*, no hay proclamación de la Palabra, no hay transmisión de la fe[60]. Y cuando la comunicación no surge, la comunión es imposible.

De aquí que aun psicológicamente una tal actitud de superioridad

---

46 *Luc.*, XIII, 24.
47 *Luc.*, XIII, 26.
48 *Matth.*, VII, 21.
49 *Matth.*, VII, 22-23.
50 *Matth.*, V, 16; etc.
51 *Luc.*, X, 37; etc.
52 *Act.*, VI, 4.
53 *Matth.*, XXVIII, 18-19; *Marc.*, XVI, 15-16; etc.
54 *Matth.*, V, 17-20.
55 Cfr. *Io.*, XIII, 13-17; etc.
56 *Philip.*, II, 12.
57 *I Cor.*, IX, 27.
58 Cfr. una típica expresión de Tertuliano—hay que entenderle rectamente en su contexto—: "Después de que uno ha creído, no le queda más que creer todavía en otra cosa, esto es, que no hay nada más que creer" (*De praescriptione haereticorum*, 9).
59 Cfr. *Io.*, XV, 14-15; etc.
60 *Rom.*, X, 17.

y exclusivismo es incompatible con el deber cristiano de apostolado [61].

Pero también desde el punto de vista hindú una tal concepción sería errónea, y será necesariamente rechazada. Si el Hinduismo fuese, a los ojos del Cristianismo, un error evidente, una lampante falsedad, el hindú no solamente sentiría repulsión ante una actitud tan pedante, sino que no debería ni siquiera teóricamente aceptar un tal planteamiento [62]. ¿Debería acaso creer que un Dios amante, que un Redentor lleno de misericordia, tal como lo pintan los cristianos, haya sido tan caprichoso, tan cruel, de dejarle en la total obscuridad y falsedad hasta su primer encuentro cristiano? Aun cuando estuviera dispuesto a reconocer humildemente sus pecados personales, ¿podría creer que todos sus gloriosos santos y antepasados, quizá los miembros de su misma familia, no fueron más que impostores, engañadores y engañados, o hasta malhechores y condenados? Una tal postura haría surgir en él una bien fundada sospecha de que el tal Dios cristiano no es en nada superior al celoso y quisquilloso Dios de los judíos, y que es ciertamente inferior a la sabia y amplia concepción del Dios de su propio pueblo.

Más aún, el Hinduismo es particularmente sensible a todo lo extranjero, y más cuando este elemento extranjero tiende a borrar diferencias [63]. El Hinduismo tolera y aun ama la co-existencia, pero no admite interferencias: Que los cristianos sean lo que quieran, pero que dejen al Hinduismo en paz, sin tratar de imitarnos, diría un buen hindú, o al menos así pensaría. Frecuentemente se ha notado que el Hinduismo, aun sintiendo simpatía hacia el Cristianismo "occidental", no ama ser imitado. Se opone a la llamada "adaptación cristiana", porque la considera una ilegítima intrusión en su propio campo.

Vista desde la primera y negativa parte de nuestra tesis, la adaptación cristiana aparecería como una especie de "trampa" para derrotar al Hinduismo en su propio terreno. ¿Por qué quieren intro-

---

[61] Cfr. *Io.*, X, 1 sq.; *Matth.*, X, 16; etc.

[62] Cfr. S. Radhakrishnan, *An Idealist view of Life*, Allen Unwin, London.

[63] No hay nada más engañador que la psicología colectiva. Para una primera introducción a la mentalidad india, consúltense las obras de R. Kiplin, Pandit Nehru, Mahatma Gandhi, R. Tagore, R. K. Narayan, M. R. Anand, A. K. Coomaraswamy, C. F. Andrews, G. M. Carstairs, C. G. Jung, etcétera, que deberían ser realmente conocidas para poder entender esta compleja unidad que es la India.

ducir a Cristo en el Hinduismo, estando nosotros contentos con nuestro Hinduismo tal como es, teniendo como tenemos suficientes dificultades para resolver, que pueden ser resueltas solamente por hindúes y en el seno mismo del Hinduismo? Así razonarían los hindúes.

La respuesta que el Hinduismo tiene valores positivos que el Cristianismo desea asimilar, sería considerada por un hindú ortodoxo como un verdadero robo [64]. Un cristiano podría responder diciendo que, como nadie tiene el monopolio de los valores positivos, no se le debe impedir aprender del Hinduismo. Esta humildad puede representar una actitud cristiana muy edificante, pero no convencería, porque una religión es un conjunto orgánico de prácticas y creencias, que sólo se puede desarrollar con suavidad y armonía en un crecimiento natural y desde el interior; nunca como una imitación desde fuera.

El cristiano podría conceder aún más, diciendo que por su parte el Cristianismo sería feliz si el Hinduismo tratase de adoptar algunas características cristianas. Esto nos lleva a ver la diferencia fundamental que existe entre los dos puntos de vista enunciados, y nos ayuda a descubrir el presupuesto cristiano implícito que hemos formulado en la segunda parte de nuestra tesis [65].

La actitud cristiana no es, en última instancia, la de introducir a Cristo, sino la de re-velarlo, la de des-cubrir a Cristo. No es una actitud de dominio, sino de servicio. Dicho con otras palabras: Cristo murió y resucitó para todos los hombres—antes y después de El—, su Redención es universal y única. El cristiano no tiene por qué redimir de nuevo, debe solamente realizar su cometido humilde [66] y al mismo

---

[64] Cfr. G. DANDOY, *Catholicism and Natural Cultures* (Ligth of the East Series, n. 27), Calcutta 1939.

[65] Sería interesante hacer un estudio sobre el significado profundo de la Idolatría, demostrando cómo incluso la exageración y la parcialidad pueden estimular el sentido cristiano de Presencia y Adoración. Cfr. en un tema paralelo J. LACROIX, *Sens de l'atheisme*, Casterman, Tournai-París 1958. Algunas sugerencias podrían hallarse, por ejemplo, en M. ELIADE, *Patterns in Comparative Religions*, op. cit., pp. 25-30. ID., *Images et symboles*, Gallimard, París 1952. A. K. COOMARASWAMY, *Figures of Speech or Figures of Thought*, Luzac, London 1946, pp. 216-246. G. VAN DER LEEUW, *L'homme primitive et la religion*, P. U. F., París 1940. A. LE ROY, *La religion des primitives*, Beauchesne, París 1925. S. LEVI, *La doctrine du sacrifice dans les Brahamans* (Bibl. Hautes Etudes), E. Leroux, París 1893. Cfr. *etiam* R. PANIKKAR, "Carta a un idólatra", en *Indice* (Madrid), XIV, 136 (1960).

[66] *Luc.*, XVII, 10.

tiempo importante[67] en la co-redención del mundo. Es decir, el cristiano, creyendo en la novedad y en la inmensa realidad histórica del Cristianismo, cree también que Cristo es portador de la última Revelación—escatológica—[68] de Dios a los hombres en la tierra. Pero revelación significa desvelo de la realidad, que nos permite descubrir la verdadera faz de Dios y el sentido auténtico de la vida humana. Este Re-velar no implica que la *plenitud* del Cristianismo esté ya en acto fuera de él, o que debiéramos olvidar la novedad[69] y la nueva creación[70] de Cristo, nivelando así la distinción entre lo natural y lo sobrenatural[71]. Pero sí significa que se trata de un único proceso de redención y divinización, o, en otras palabras, de restauración del orden sobre-original (sobrenatural), roto por el Pecado Original[72]. El cristiano instintivamente se enamora de los aspectos positivos de otras religiones—cuando no tiene prejuicios—porque cree encontrar en ellas las huellas de la redención de Dios, y la misma gracia, velada y algunas veces desfigurada, que se siente en el deber de descubrir—re-velar—y reformar, por amor a su prójimo, y por un sentido de responsabilidad por la fe que Dios le ha dado. Más aún, este levantar el velo, un espeso velo de los siglos cargado del polvo de la Historia y de las manchas de pecado, no se realiza sin dolor y conflicto. Se ha dicho que cuando Cristo fue despojado de sus vestiduras antes de ascender a la Cruz, sus heridas volvieron a abrirse, y pedazos de su carne le fueron arrancados. Solamente su cuerpo desnudo, sanado por Dios, resucitó. Aún las telas de lino con las cuales fue enterrado fueron dejadas a un lado[73]. La Revelación cristiana no es en manera alguna una mera limpieza superficial, sino que es

---

67 *Matth.*, V, 13-16.

68 Cfr. *Hebr.*, I, 2; *Petr.*, I, 20; etc.

69 Cfr. K. Prüm, *Christentum als Neuheitserlebnis*, Herder, Freiburg i. Br. 1939; Id., *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt* (reimpresión), 1954; F. J. Dölger, *Antike und Christentum (Kultur und religionsgeschichtliche Studien)*.

70 Cfr. *II Cor.*, V, 17; *Gal.*, VI, 15; *Apoc.*, XXI, 5; etc.

71 Cfr. H. U. v. Balthasar, *Der Naturbegriff in der katholischen Theologie*, un importante capítulo de su libro *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Hegner, Köln 1951, pp. 278-335.

72 Cfr. G. Feuerer, *Adam und Christus (als Gestaltkräfte und ihr Vermächtnis an die Menschheit)*, Herder, Freiburg i. Br. 1939; A. Stolz, *Theologie der mystik*, Regensbur, 1936.

73 Cfr. *Io.*, XX, 6-7.

un despojamiento ontológico total, y, sin embargo, para resucitar luego.

c) **Experiencia histórica.**

Una tal relación no resiste tampoco la prueba de la Historia en ningún sentido.

a) Aun el estudio de historia más elemental prueba, sin lugar a dudas, que las naciones cristianas y la misma Cristiandad no han sido siempre modelos de rectitud y virtudes, ni tampoco que las relaciones entre cristianos y no cristianos hayan sido siempre un abrazo caritativo y misericordioso [74]. Si así hubiera sido, la diferencia entre la historia de los pueblos cristianos y la de las culturas no cristianas hubiera sido tan obvia que no hubiera surgido ningún desacuerdo sobre este punto. Pero de hecho la Historia no se presenta en manera alguna como testigo de la tal diferencia [75].

No sirve ciertamente de excusa aducir *en este contexto* la indignidad de los cristianos, para hacer así resaltar la "dignidad" del Cristianismo [76], porque no se trata ahora de dilucidar la cuestión de si los cristianos son buenos o malos en conformidad con un Cristianismo teóricamente puro, sino más bien del Cristianismo como un todo —sin exceptuar la historia cristiana— ante el Hinduismo y ver si el Cristianismo queda en una posición superior, en modo tal de justificar una analogía con aquel grupo de binomios que mencionamos al principio. ¿Sería acaso justo atribuir todas las cosas buenas de la

---

[74] Cfr. para la India, v. gr., E. Card. Tisserant, *Eastern Christianity in India,* Orient Longmans, Bombay-Calcutta-Madras 1957. Para un estudio sistemático, cfr. *Histoire Universelle des missions catholiques,* 2 vols., editado por Mons. Delacroix, L'Acante, Mónaco 1956, Grund, París 1957. Cfr. obras de carácter general J. T. Addisson, *The Medieval Missionary* (Col. Studies in the World Mission of Christianity, n. 11), I. M. C., New York 1936; J. Glazik, *Die russisch-orthodoxe Heidenmission seit Peter dem Grossen. Ein missiongeschichtlicher Versuch nach Quellen und Darstellung,* Aschendorff, Münster 1954; K. S. Latourette, *A History of the Expansion of Cristianity,* Harper, New York 1937-1945.

[75] Cfr. como ejemplos típicos S. Radhakrishnan, *Eastern Religions and Eastern Thought,* Oxford University Press, London 1951; K. M. Panikkar, *Asia and Western Dominance,* G. Allen Unwin, London 1955; cfr. *etiam* T. Ohm, *Asiens Nein und Ja zum westlicher Christentum,* Kösel München 1960; Id., *Asiens Kritik am abendlandischen Christentum.*

[76] Cfr. Berdiaiew, *De la dignité du Cristianisme et de l'indignité des chrétiens* (Col. "Jesers"), París 1931.

historia de la India a la "dignidad" de los hindúes y todas las cosas malas a la indignidad del Hinduismo?

Como quiera que sea, el hecho de que la Historia no presente ningún argumento apodíctico en favor del Cristianismo no nos impide constatar la evidencia histórica de la enorme influencia del Cristianismo [77]. Una visión imparcial de la historia reconocerá algo que es históricamente inexplicable en la evolución, existencia y carácter de la Iglesia en el mundo [78]. Los errores históricos se redimen en cierto modo por el mismo hecho de que es la conciencia cristiana misma la que los reconoce y acusa.

b) Más aún, la historia, entendida como estudio del desarrollo histórico del Cristianismo histórico y del Hinduismo histórico, no puede tampoco dar testimonio de una relación de este género. Ciertamente el Hinduismo está lleno de supersticiones, de aspectos degradados y de impurezas. Pero ¿es que acaso la historia del Cristianismo está libre de los mismos aspectos impuros?

Observando el lado positivo del cuadro histórico, un historiador imparcial se encontraría en dificultades si tratase de demostrar que el Hinduismo está privado de milagros y hechos estupendos. Una idea cristiana aceptada es la de afirmar que la historia del Cristianismo constituye una prueba innegable de una especialísima providencia, particularmente por lo que se refiere a las profecías anteriores a Cristo y a los milagros que le sucedieron [79]. Pero en ninguna parte la doctrina cristiana pretende, que para exaltar los méritos del Cristianismo sea necesario esconder, minimizar o negar los méritos de las demás religiones [80]. Grande es el Señor en todas sus obras [81].

---

[77] Cfr. Ch. DAWSON, *Religion and the Rise of Western Culture* (Gifford Lectures, 1948-1949), Sheed Ward, London 1950; nueva edición, Image Books, Nueva York 1958.

[78] Cfr. cualquiera de las muchas Historias de la Iglesia, del Cristianismo y de la Civilización Cristiana, v. gr., J. LEBRETON, J. ZEILLER, *The History of the Primitive Church,* 4 vols. (trad. del francés); P. HUGHES, *History of the Church,* 3 vols., o los libros de LORTZ, NEUSS, DUCHESNE, HEER, MEINECKE, etc.

[79] Cfr. *Conc. Trid.,* Sess. III, cap. 3 (DENZ., 1798), y "Serm. antimodern.", *Sacrorum antistitum,* 1, I, 1910 (DENZ., 2145).

[80] Cfr. *Ex.,* XXII, 28 (aunque podría ser interpretado a la luz de *Act.,* XXIII, 5).

[81] *Ps. CXXXVIII,* 14; *Apoc.,* XV, 3; *Ps. CXXXV,* 4. Cfr. Clemens ALEXAND., *Stromata,* VI, 89, quien cita este mismo salmo en un contexto similar.

c) En tercer lugar, la Historia del Hinduismo está llena de ejemplos paralelos al de Cristo que halla en la mujer cananea [82] o en el Oficial romano [83] una mayor fe que en la casa de Israel [84]. La historia espiritual del Hinduismo, tanto en el pasado como en la actualidad, nos habla, en efecto, de virtud auténtica, de santidad real, de verdadero misticismo, y, osaría yo decir, de innegables milagros y de incuestionable caridad [85]. Si algún cristiano de Occidente leyese estas líneas con un toque de escepticismo, yo le invitaría a considerar por sí mismo la vida en las demás religiones [86]. "Maestro, ¿dónde moras? Venid y ved".

Solamente entonces podremos afrontar el problema teológico de la gracia y el misticismo fuera del Cristianismo y en el Cristianismo [88]. La idea de Cristo que opera en la historia no es extraña al Cristianismo [89].

d) Finalmente, un estudio ontológico de la historia desde un punto de vista teológico prueba una vez más que la divina Providencia ha cuidado siempre de sus hijos, que hay una economía cristiana de la historia, en la cual el Hinduismo no puede ser plenamente rechazado, sino que, por el contrario, ocupa un lugar providencial. ¿De qué otros medios se ha servido Dios—Cristo—para dispensar la sal-

---

[82] *Matth.*, XV, 28.

[83] *Matth.*, VIII, 10; *Luc.*, VII, 9.

[84] La última frase de Maitines del último día del año litúrgico en el rito latino parece ser una reprobación de Israel y una aceptación de las "gentes": "Non est mihi voluntas in vobis, dicit Dominus exercituum et munus non suscipiam de manu vestra; ab ortu enim solis usque ad occasum est nomen meum in gentibus et in omni loco sacrificatur et offertur nomini meo oblatio munda, quia magnum est nomen meum in gentibus, dicit Dominus exercituum." (*Malac.*, I, 10-11.)

[85] Cfr. J. Monchanin, H. Le Saux, *Ermites du Saccidananda,* Casterman, Tournai-París 1957; Abhishiktesvarananda, "Le monachisme chrétien aux Indes", en *La Vie Spirituelle,* supl. n. 38, París (15-IX-1956), pp. 288-316.

[86] Cfr. Abhishiktesvarananda, "*L'Hindouisme est-il toujours vivant?*", en *La Vie Intellectuelle,* París (XI) 1956, pp. 2-40. Cfr. el número entero de noviembre dedicado al Hinduismo y el de diciembre sobre la *Vitalité des religions non chrétiennes.*

[87] *Io.*, I, 38-39.

[88] Cfr. una sola referencia, que abraza la Edad Antigua y el Medioevo: "Et Augustinus, 1, VII *Conf.* (c. 9, n. 1), dicit se in libris Platonis legisse *in principio erat verbum* et magnam partem huius capituli Iohannis." M. Eckardt, *Expositio in Ioan.* (initium), n. 2, Quint edición, crítica de p. 4. Cfr. *etiam* Augustin, "Dubitandum non est et gentes suos haberes prophetas", *Contra Faustum,* XIX, 2, PL 42, 348.

vación al pueblo indio a través de las edades, aun antes de la aparición del Cristianismo histórico, si no de los que ofrece el Hinduismo? Y aún ahora, a pesar de veinte siglos de historia cristiana, ¿podemos afirmar honestamente que el Hinduismo como tal se haya encontrado con el Cristianismo y sus exigencias? [90].

En realidad, la intimidad última de la salvación se realiza en las profundidades inenarrables de la persona humana, pero la normal preparación divina para este último paso se realiza por los canales más tangibles de las religiones establecidas, aún cuando no pudieran proveer de medios perfectos para la salvación [91].

d) **Reflexión teológica.**

Este primer tipo de relación no concuerda tampoco con los principios de Teología cristiana.

Hemos mencionado ya que Dios tiene una voluntad salvífica universal [92]. Si ha creado a los hombres para la unión con El, les ha tenido que proveer de todos los medios necesarios para alcanzar este fin [93]. Si estos medios estuvieran exclusivamente en la Iglesia visible: o en el Cristianismo "oficial", los demás hombres no podrían salvarse; pero en realidad pueden [94]. Si es verdad que fuera de la Iglesia no hay salvación, esta Iglesia no debe ser confundida con su apariencia externa, ni siquiera con una adhesión explícita al Cristia-

---

[89] Cfr. H. U. v. BALTHASAR, *Theologie der Geschichte (Ein Grundriss)*, Iohannes Verlag, Einsiedeln 1950.

[90] Cfr. *Génesis*, XLIX, 10 (él continúa siempre siendo "qui mittendus est").

[91] Cfr. W. BIERBAUM, "Geschichte als Paidagogia Theou. Die Heilsgeschichtslehre des Klemens von Alexandrien", en *Münchener Theologische Zeitschrift*, V, 4, München 1954, pp. 246-272 (es un resumen de la tesis doctoral del autor, München 1953).

[92] *I Tim.*, II, 4. Cfr. R. LOMBARDI, *The Salvation of the Unbeliever*, (trad. al inglés), Burns Oates, London 1956; M. SECKLER, "Das Heil der Nichtevangelisierten in thomischer Sicht", en *Tübinger Theologische Quartalschrift*, I, 140, H, 1 (1960), pp. 38-69.

[93] Cfr. A. P. AROKIASAMY, *The Doctrine of Grace in the Saiva Siddhanta* (Col. Pont. Kandensi-Diss. ad Lauream), S. Joseph's, Trichinopoly 1935; R. OTTO, *Die Gnadenreligion Indiens und das Christentum (Vergleich und Untersuchung)*, 1. Klotz, Gotha 1930.

[94] Pío IX, *Quando conficiamur munere*, 10-VII-1863 (DENZ., 1677).

[95] Cfr. Ch. JOURNET, *L'Eglise du Verbe Incarné*, Desclée, París.

nismo[95]. El problema se presenta hoy en forma tan obvia que no necesitamos hacer nada más que recordarlo[96].

La última razón para esta idea universal del Cristianismo, idea que hace posible el abrazo católico de todo pueblo y religión, se encuentra en la concepción cristiana de Cristo, no *solamente* como Redentor histórico, sino *también* como el único Hijo de Dios, como la segunda persona de la Santísima Trinidad, como el único ligamen ontológico, temporal y eterno entre Dios y el mundo[97].

Dos proposiciones son universalmente aceptadas por la Teología cristiana[98]: La Salvación viene exclusivamente por Cristo[99]. Dios no condena a nadie[100]. Ahora bien, esta segunda proposición equivale a decir que Dios provee a cada hombre que viene a la existencia humana de los *medios* para su salvación[101].

El problema teológico que nuestra tesis pone de relieve se refiere a los *medios* de que Dios provee a los no cristianos, a los hindúes en

[96] Cfr. una reciente reseña de la literatura reciente en *Herder Korrespondenz,* Freiburg (IX, 7), abril 1955, pp. 321-327. Cfr. *etiam Y. M.* CONGAR, "Salvation and Non-Catholic", *Blackfriars,* London, VII-VIII, 1957, pp. 290-300. Cfr. otra reseña bibliográfica en *Parole et Mission,* II, 4, París, 15-I-1959, pp. 142-146. Cfr. recientemente ,y en modo negativo: J. C. FENTON, *The catholic Church and Salvation,* Westminster, Md. (The Newman Press), Sands, London 1958.

[97] Cfr. las 70 páginas de bibliografía concernientes a la Cristología en el libro de B. M. XIBERTA, *Tractatus de Verbo Incarnato,* vol. II, C. S. I. C., Matriti 1954. Cfr. *etiam* las 40 páginas en M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik,* vol. II, 2, *op. cit.,* lo cual nos dispensa de ulteriores referencias.

[98] El lector hindú excusará, así lo espero, los tecnicismos teológicos de los párrafos siguientes, los cuales son inevitables en un diálogo con la actual Teología cristiana.

[99] Esto no significa en manera alguna que todos aquellos que psicológicamente no conocen a Cristo se condenarán. La siguiente cita es muy significativa del malentendido citado más arriba y obviamente no concuerda con la doctrina cristiana ortodoxa: "La enseñanza de Agustín, de que sólo una pequeña fracción de la humanidad, la de los elegidos, está destinada a la plenitud, mientras que la mayoría es réproba, predestinada a la eterna condenación, se contradice con la ley del *karma,* la cual afirma que, haciendo lo que está en nuestro poder, podemos disponer nuestra mente al amor del Eterno y alcanzar la salvación. El sentido instintivo de justicia en el hombre se siente indignado por la idea de una fría condenación de la gran parte de la humanidad al tormento eterno." S. RADHAKRISHNAN. *The Brahma Sutra,* G. Allen Unwin, London 1960, pp. 196-197.

[100] Cfr. el dicho teológico: *Facienti quod est in se Deus non denegat gratiam,* Dios no niega la gracia a quienes hacen lo que pueden.

[101] Cfr. *la refutación* de la Iglesia Católica a las doctrinas que afirman que la gracia santificante—supremo instrumento de salvación—es lo que

nuestro caso particular [102]. Indudablemente la salvación, siendo un acto sobrenatural (porque es la unión con Dios, o la plena incorporación a Cristo—en términos cristianos—), será siempre gratuito por parte de Dios, puesto que no hay medios proporcionados aquí en la tierra, capaces de hacernos alcanzar la participación a la vida divina. Sin embargo, el procedimiento normal de la divina Providencia en sus relaciones con la creación, sin excluir el género humano, no es una intervención anárquica, o una interferencia sin ley alguna, imprevisible o caprichosa, sino que, por el contrario, sigue una línea natural y sobrenatural, que cristaliza en lo que llamamos orden físico e histórico. Esto sucede en modo de tal manera perfecto, que frecuentemente parece que el cuidado personal e individual de Dios para cada una de sus criaturas fuese dejado a las leyes cósmicas o históricas, lejanas de su amor concreto por nosotros, amor que se extiende hasta el número de los cabellos de nuestra cabeza [103]. Con otras palabras, su Providencia, aún en la esfera sobrenatural, sigue vías ordenadas y ordinarias [104].

Y en este sentido, El provee medios normales, naturales incluso para conducir hacia El pueblos e individuos [105].

Los medios normales y ordinarios en el interior de la Iglesia son los sacramentos, los cuales son diferentes aspectos, signos, del único Sacramento del Nuevo Testamento que es la Iglesia como un todo, y en última instancia, Cristo mismo [106]. Por virtud de institución divi-

---

constituye la diferencia entre un cristiano y un no-cristiano (Contra P. Quesnel, cfr. DENZ., 1379), o contra los que afirman que los no-cristianos carecen de cualquier influjo de Cristo (DENZ., 1295), o que Cristo realizó su Sacrificio Salvador solamente para los creyentes (DENZ., 1284), etc.

[102] Cfr. el problema suscitado por H. R. SCHELETTE, "Die 'alten Heiden' un die Theologie", en *Hochland*, 52-5, München (junio 1960), p. 411.

[103] *Matth.*, X, 30; *Luc.*, XII, 7.

[104] Por lo que se refiere al pueblo de Israel, cfr. W. EICHRODT, *Teologie des Alten Testaments*. E. Klotz, Stuttgart-Göttingen 1961; L. BOUYER, *La Bible et l'Evangile* (Coll. Lectio Divina, 8), Cerf, París 1953; F. SPADAFORA, *Callettivismo e individualismo nel Vecchio Testamento*, Roma 1953; L. CERFAUX, *La théologie de l'Eglise suivant St. Paul*, Cerf, París 1948; A. GELIN, *Les idées maitresses de l'Ancien Testament*, 4.ª ed., París 1952.

[105] Cfr. GARRIGOU LAGRANGE, "La Volonté salvifique chez saint Augustin", en *Revue Thomiste*, París, 35 (1930), pp. 473-486; F. STEGMÜLLER, *Die Lehre vom allgemeinen Heilswillen in der Scholastik bis Thomas von Aquin*, Roma 1929.

[106] *Eph.*, I, 4-9; III, 3-6; *Col.*, I, 26; II, 2; etc. Cfr. *etiam* el capítulo VI, *Le sacrement de Jesus-Christ*, en H. DE LUBAC, *Meditation sur l'Eglise*, pp. 175-203.

na, y cuando se reciben con las disposiciones debidas, estos sacramentos confieren la gracia que simbolizan.

No queremos entrar aquí en la doctrina de los *sacramentos cósmicos* más allá de lo estrictamente necesario para aclarar nuestra tesis. Si tomamos la noción de sacramento, no en el sentido restringido usado por la Iglesia cuando se refiere a los Sacramentos de la Nueva Ley [107] para distinguirlos de los *demás* sacramentos, sino en el sentido más amplio, como se usaba en la Filosofía escolástica cristiana cuando se refería a los sacramentos del Antigo Testamento y a los *sacramenta naturae* (sacramentos de la naturaleza) [108], entonces podemos afirmar que los sacramentos son los medios ordinarios por medio de los cuales Dios conduce hacia El a los pueblos de la tierra [109].

En realidad, ningún sacramento real es mágico. Sin embargo, los sacramentos tienen una determinada fuerza causante en virtud de una conexión extrínseca con la Voluntad de Dios. Es así como la eficacia de los sacramentos cristianos no viene de ellos mismos, sino que depende de la acción de Cristo en esos instrumentos de gracia [110], y podemos asumir que el mismo tipo de eficacia no se confiere a los demás sacramentos [111]. Sin embargo, queda salvo el principio de que Cristo puede ser activo y efectivo en el ser humano que reciba cualquiera de las diversas clases de sacramentos [112].

---

107 Cfr. v. gr., *Conc. Trident.*, Sess. VII, *De Sacramentis* (Denz., 844, sq.).

108 Cfr., v. gr., D. Thom, *Sum. Theol.*, I-II, 9, 102, a. 5; y III, q. 60 y 61.

109 "R. d. q. sacramenta sunt necessaria ad humanam salutem..." (D. Thom, *Sum. Theol.*, III, 9-61, a. 1) *et etiam* "ante Christum" (*ib.*, a. 3).

110 "The sacraments when presented scientifically can appear as mechanical instruments of grace ("ex opere operato") instead of the personal acts of Christ using this means to unite mankind with the Father by the loving power of the Holy Spirit. (The term "ex opere operato", properly understood, means "ex opere operantis Christi")". E. Zeitler, "Our Liturgical Programme", en *The Clergy Monthly*, Ranchi, XXIII, 5 (julio 1959), p. 175.

111 La doctrina cristiana hace hincapié en la distinción entre los Sacramentos de la Nueva Ley y todos los demás *sacramentos* (cfr. Denz., 695) y observa que los de la Antigua Ley no causaban la gracia (cfr. Denz., 695), sino que solamente la simbolizaban *(figurabant, praesignarunt)* (cfr. *etiam* Denz., 711).

112 Rf. a los sacramentos hindúes, cfr. R. B. Pandey, *Hindù Samskâras A socio-religious Study of the Hindu Sacraments,* Vikrama Publications, Banaras 1949; S. Stevenson, *The Rites of the Twice-Born,* Oxford University Press, 1920; T. N. Siqueira, "The Vedic Sacraments", en *Thought,* New York 1933, pp. 598-609.

Más aún, ya que la persona humana no es solamente un individuo [113], sino que está dotado de una dimensión histórico-social, la salvación, aunque en última instancia sea un acto interno y personal de Cristo, se prepara y se realiza normalmente a través de medios externos y visibles que solemos llamar sacramentos [114]. El hindú bueno y *bona fide*, se salva *por* Cristo y no por el Hinduismo; pero es a *través* de los sacramentos del Hinduismo, a través del mensaje de moralidad y de buena vida, a través del *Mysterion* que le llega por medio del mismo Hinduismo, que *Cristo* salva normalmente al hindú. Esto es tanto como decir que el Hinduismo posee también su lugar en la Providencia salvadora de Dios [115].

Más aún, en la economía divina de la salvación no es solamente la conciencia personal del hindú lo que tiene importancia, la religión hindú, en cuanto tal, tiene también un importante cometido que desarrollar, porque, de hecho, es solamente en el interior del Cristianismo donde la relación personal con Dios alcanza su ápice [116]. Esto significa que la hipótesis de una acción *directa e inmediata* de Cristo en la conciencia personal del individuo, sin servirse de su propia religión como un medio, esto es, sin "sacramentos", será, por lo menos, psicológicamente muy difícil e improbable, precisamente por la falta de un recipiente apropiado—de una consciencia personal—en muchas de las religiones primitivas y en la mayoría de los fieles, de las demás reli-

[113] Cfr. R. PANIKKAR, "Sur l'anthropologie du prochain", en *L'homme et son prochain* (Actes du VIII Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française), P. U. F., Toulouse IX-1956, pp. 228-231.

[114] Cfr. D. THOM., *loc. cit.*

[115] Por sacramentos en el Hinduismo no entendemos solamente los *Samskâras*, que han venido perdiendo importancia en el Hinduismo moderno, sino también otros *medios*, signos y símbolos que ofrece el Hnduismo.

[116] Cfr. la idea patrística de la Iglesia desde el inicio del mundo. Cfr. una colección de tales textos *apud* SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, op. cit., III, 1, 167 b, pp. 60-75. Cfr. *etiam* J. BEUMER, "Die altchristliche Idee einer präexistierenden Kirche", en *Wissenschaft und Weisheit*, Düsseldorff-9 1942, pp. 12-22; Y. M. J. CONGAR, "Ecclesia ab Abel", en *Festschrift für Karl Adam: Abhandlungen zur Theologie und Kirche*, editado por M. REDING, Düsseldorf 1953, pp. 79-108; A. M. DUBARLE, "Les conditions du salut avant la venue du Sauveur chez S. Cyrille d'Alexandrie", en *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, París-32 1948, pp. 359-362; Ch. JOURNET, "L'univers de création ou l'univers anterieur à l'Eglise", en *Revue Thomiste*, III (1953), pp. 439-487 *et sq.* Cfr. *etiam* el admirable—sin embargo, tradicional—texto de Pablo de SAMOSATA en MANSI, *Ampl. Col. Conc.*, I, 1033-1040 (cfr. G. BARDY, *Paul de Samosate*, Louvain 1929, pp. 13-19).

giones[117]. La actitud puramente individualística que floreció en Europa durante el siglo pasado, sigue siendo *aún ahora* impensable para el pueblo indio. Apenas se puede decir que haya algo que pueda llamarse conciencia *individual* en la India. El hombre en el Hinduismo está aún inmerso en una conciencia colectiva, conserva instintos cósmicos que le conducen por la vida con mayor certeza y seguridad que las que tiene el hombre "moderno" fiándose de su propia razón "individual"[118].

Más aún, el hecho de que Cristo hable al hombre en toda su integridad, significa que no habla a una naturaleza abstracta y común, sino a personas cuyo ser mismo está mezclado en modo inseparable con sus mismas creencias, costumbres, modos de pensar, sentimientos, etc.[119]. El hombre es constitutivamente un ser histórico y social, y Cristo no descuida estas dimensiones humanas, como El mismo, que en su tiempo vivió y habló con un hebreo[120].

Esto podrá ser una evolución puramente histórica de la humanidad, pero permanece el hecho de que si Dios se preocupa de la salvación del pueblo hindú, una acción puramente personal tendría muy

---

[117] Cfr., además de otras obras ya mencionadas (aunque sin especial referencia a la India): J. PEPIN, *Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les contestations judeo-chétiennes,* Aubier, París 1958; J. CAZNEUVE, *Les rites et la condition humain,* P. U. F., París 1958; A. W. WATTS, *Myth and Ritual in Christianity,* Thames and Hudson, London-New York 1953; L. MALEVEZ, *Le message chrétien et le mythe,* 1954.

[118] Cfr. J. J. BACHOFEN, *Der Mythus von Orient un Occident. Eine Metaphysik der alten Welt* (Antología editada por M. SCHROETER), Beck, München 1956. Cfr. serias observaciones sobre esta importante obra en G. SÖHNGEN, "Tiefe und Warhrheit des Mythos", en *Münchener Theologische Zeitschrift,* 10, 2, München 1959, pp. 137-140. Referente al mito como fuente de tradición aún en el sentido cristiano, cfr. las valiosas observaciones de J. PIEPER "Über den Begriff der Tradition", en *Tradition im Industriezeitalter,* Pädagogischer Verlag Schwann), Düsseldorf, pp. 25-27.

[119] Cfr. todo el sugestivo capítulo "La liturgia e la legge della salvezza in comunità", C. VAGAGGINI, *Il senso teologico della liturgia,* Ed. Paoline, Roma 1957, pp. 211-230: "... le relazioni tra Dio e l'uomo sono tutte impostate sulla legge dell'oggettività" (214).

[120] Por esto la frase aparentemente brillante de los conservadores: "Yo no predico el Evangelio a los hindúes, yo predico el Evangelio a los hombres" (C. F. ANDREWS) no sirve, si esos hombres son los hindúes. Cfr. B. DE KRETSER, "Christianity and the Renascence of Non-Christian Religion", en *National Christian Council Review* (LXXXIX, 9, Nagpur, septiembre 1959, pp. 306-314.

poco sentido; tendría que ser algo colectivo, sociológico—y este es el lugar del Hinduismo en la economía cristiana de la salvación[121].

No queremos ahora establecer distinciones en el interior del Hinduismo. Ni que decir tiene que nuestra idea no implica que cualquier cosa en el Hinduismo sea un sacramento, o que salve por su mismo poder; pero es, sin embargo, un hecho que la Teología cristiana no ignora al Hinduismo—o cualquier otra religión no cristiana—cuando toma sus propios dogmas seriamente en el presente contexto de nuestro tiempo[122].

c) **Parte positiva.**

La vía para explicar la verdadera relación ha quedado casi libre de obstáculos. Y sin embargo nuestra tesis no es simplemente la negación del primer tipo de relación. Esto equivaldría a caer en un mero sincretismo o indiferentismo igualitario e indiscriminado. No hemos dicho que las dos religiones sean iguales, ni decimos tampoco que sean igualmente buenas y válidas.

No estaría fuera de lugar recordar nuevamente que, precisamente porque estamos tratando sobre el encuentro de religiones, el encuentro no es meramente racional, sino que es un encuentro de credos, aunque pueda haber—como hay—una diferencia fundamental entre las dos creencias. De aquí que sea en las profundidades del conocimiento oscuro—el más seguro—donde las dos espiritualidades se pueden encontrar. A este nivel, si surge la comprensión, se produce la conversión, pero esta comprensión no es de carácter racional, es decir, no es la conclusión de un silogismo. No tenemos "razones" de ningún tipo para probar nuestras afirmaciones. Podemos solamente intentar formular las consecuencias de la fe cristiana de modo externo e inteligible, de modo que queda abierto el camino hacia la iluminación de una evidencia más elevada[123].

---

121 El caso del pueblo de Israel es un caso especial en la economía cristiana. Pero se debe recalcar que la elección de Dios del pueblo "escogido" es un acto particular y positivo, que no significa un rechazo de Dios a las demás naciones. El Antiguo Testamento nos ofrece, por lo tanto, sólo una buena *analogía* a nuestra cuestión.

122 Cfr. J. NEUNER, "Das Christus-Mysterium und die indische Lehre von den Avataras", en *Das Konzil von Chalkedon* (editado por A. GRILLMEIER, H. BACHT), Echter, Würzburg 1954, vol. III, pp. 785-824: "...so bringt die übernatürliche Bestimmung des Menschen den Mythos hervor..." (822).

123 *Fides (christiana) quaerens intellectum* podría bien servir al *intellectum (indicum) quaerere fidem!*

Si nuestra fe busca una tal inteligibilidad—entendimiento—podría muy bien ayudar al intelecto—entendimiento—a buscar la fe. Tratemos, pues, de expresar lo que nosotros pensamos que sea la postura cristiana. Hemos dicho que la relación es de un tipo especial, y que podía ser expresado por medio de las analogías mencionadas en nuestra tesis [124].

Para empezar, podríamos decir que la naturaleza de aquel *y* denota un peculiarísimo dinamismo y dirección [125]. Es decir, la relación es entre el Hinduismo *y* el Cristianismo, pero no *viceversa*. El Hinduismo viene primero, pero el *y* le lleva hacia el Cristianismo; nuestro *y* expresa el dinamismo de tránsito, de una "pascha", de una conversión (en el verdadero sentido de la palabra) del Hinduismo *al* Cristianismo [126]. El Hinduismo es el punto de partida de una religión que culmina en el Cristianismo [127]. Esta culminación no es sólo una continuación, o una prolongación meramente natural, sino que implica la peculiar dialéctica de nuestro *y* en el sentido que estamos tratando de desarrollar.

Hay una diferencia—desde el punto de vista cristiano—entre la relación Judaísmo-Cristianismo y nuestro caso [128]. Y, sin embargo, el vínculo particular entre el *Antiguo* y el *Nuevo Testamento* no contiene el rechazo de lo que podríamos llamar la *Alianza Cósmica* [129]. Si Dios tiene una universal Providencia sobre el entero género humano, y el Cristianismo es la Plenitud de Su revelación "al fin de los

---

124 Los estudios modernos se acercan cada vez más a este punto de vista. Cfr. las utilísimas 36 páginas de bibliografía compiladas por G .A. ANDERSON, *Bibliography of the Theology of Missions in the Twentieth Century*, Missionary Research Library, New York 1958, y las 114 páginas de P. ROMMERSKIRCHEN, *Bibliografía missionaria*, Pont. Univ. di. Prop. Fide, Roma 1960.

125 Cfr. H. JACOBI, *Die Entwicklung der Gottesidee bei den Indern*, Bonn 1923.

126 Cfr. H. DE LUBAC, *Catholicisme* (Coll. "Unam Sanctan"), Cerf (5.ª ed.), París 1952.

127 Cfr. T. OHM, *Die Liebe zu Gott in dem nichtchristlichen Religionem*, E. Wewel, Krailling vor München 1950 (2.ª ed., Wewel, Freiburg i. Br. 1957).

128 Cfr. la bibliografía ya dada *et etiam* el inspirador apéndice "Presence et habitation de Dieu sous l'Ancienne ou sous la Nouvelle et definitive Disposition", de Y. M. J. CONGAR, en *Le Mystère du Temple* "Coll. "Lectio divina", n. 22), Cerf, París 1958, pp. 310-342, y J. DANIELOU, *Sacramentum futuri. Etudes sur les origines de la typologie biblique* (Coll. "Etudes de Théologie Historique"), Beauchesnes, París 1950.

129 Cfr. nuestro estudio "Meditación sobre Melquisedec", en *Nuestro Tiempo*, Pamplona (Nv.), 102 (XII-1962), pp. 3-23.

tiempos"[130], tiene que haber también un vínculo entre las religiones cósmicas y la religión de Su Hijo[131].

No podemos desarrollar aquí esta idea en toda su extensión[132]. Nos bastará tomar algunos de los mencionados binomios de conceptos, y explicar su aplicación a nuestro caso. Con esto no pretendemos probar nada, sino solamente exponer nuestra posición personal, la cual pensamos que sea la católica cristiana.

Siendo el Hinduismo una especie de Cristianismo en potencia, porque posee ya una semilla cristiana, porque es el deseo de Plenitud, y la Plenitud es Cristo, se encuentra ya apuntando hacia ella, contiene ya ciertamente el simbolismo de la realidad cristiana.

Este paso o tránsito no es ni natural ni automático[133]. El dinamismo de nuestro *y* sería impotente si no fuese activado, "actualizado" por la dimensión histórica de Cristo que pertenece al Cristianismo histórico[134]. Este paso, como hemos hecho notar más arriba, es un

130 *Hebr.*, I, 2; *Petr.*, I, 20; etc.

131 "Bendito sea el Dios y Padre del Señor nuestro Jesu-Cristo, quien nos bendijo con toda bendición espiritual en los cielos en Cristo según que nos escogió en él antes de la fundación del mundo..." (*Eph.*, I, 4; *et etiam*, *Ps. LXXIV*, 2, que se comenta en las líneas siguientes). Más aún, cuando el apóstol dice: "Tanto amó Cristo a su Iglesia, que se sacrificó por ella" (*Eph.*, V, 25). Esto no demuestra ciertamente que la Iglesia no existiese desde antes. ¿Cómo podía haberla amado si no existía aún? Indudablemente la amaba porque ya existía. Existía ciertamente en todos los santos que vivieron desde el principio de los tiempos" (ORIGENES, *In Cant. Cant.*, I, 11, edición de BAHERES, Berlín, VIII, 157, 158). Cfr. H. U. v. BALTHASAR, *Origenes Geist und Feuer*, O. Müller, Salzburg 1938, n. 368. Esta idea es común con Atanasio, Juan Crisóstomo y, ciertamente, con Agustín (algunos de sus textos que hemos citado en la nota 33). Cfr. *etiam* su famoso pasaje referente al Cristianismo desde los inicios del mundo, *Retractat.*, I, 12, PL 32, 603. Cfr. *etiam Comm. in Ps. XXXVI*, 3, 4, PL 37, 385.

132 Se nos permitan aún algunas referencias; CLEMENS ALEX., *Protrepticus*, VI, 8 (en la que habla de la alianza de Dios con los griegos); Gregorio MAGNO, *Homilia 22 in Evang.* (*Io.*, XX, 1-9) (*Apud. Brev.*, ad *Mat. Sabbat. in Albis*, donde habla de la "Ecclesia Gentium"); D. THOM., *De Simbolo Apost* (ed. MANDONNET, *opuscula omnia*, IV, p. 380) (en la que también pasa revista a la religión cristiana desde los inicios de la humanidad); y dado que es menos conocido citaremos por entero: "La fede di Cristo già fu e in qualche modo é in tutto l'Orbe terraqueo, perchè in Maomettani e gli Indiani credono in qualche modo a Cristo e Lui venerano, sicché la Sua influenza si risente in tutto il cosmo"; SAVONAROLA, *Vita Cristiana*, p. 29, n. 30 (*Apud* G. SCALTRI, "La Vita Cristiana secondo Savonarola", en *L'ordine Civile*, Roma, II-1 (1-I-1960), p. 8.

133 Cfr. J. DANIELOU, *Dieu et Nous*, Grasset, París 1956.

134 Cfr. *Rom.*, X, 14-15.

paso de la muerte a la resurrección, es un verdadero sumergirse en las aguas vivas del bautismo para surgir nuevamente transformado, convertido, iluminado, pero no como *otra* cosa, otra religión. La mística cristiana de la resurrección no es una alineación, no es una especie de cambio sustancial, sino una realización gloriosa, algo tan grande —porque divino— que ningún poder humano, que ninguna evolución puramente inmanente puede lograr [135]. Y esto requiere un Redentor —y la redención de la Cruz. Es el mismo Cristo quien resucita; es el mismo Hinduismo el que deviene Cristianismo.

Obviamente es la persona humana la que tiene que pasar por una tal transformación. Y esto vale para cualquiera que viene a este mundo, porque nadie nace cristiano. Hay que renacer del agua, de la sangre y del Espíritu Santo [136] a la nueva existencia cristiana. Y esta es una exigencia constante que tiene que ser constantemente actualizada [137]. Pero si el Hinduismo es algo más que un simple nombre, es el Hinduismo lo que debe ser actualizado, lo que le llevará hacia aquello que alegóricamente apunta. Esto no representa ninguna pérdida *real* para el Hinduismo, sino que equivale por el contrario a ganar su propia alma [138]. El Hinduismo, en tanto que religión positiva, ciertamente sufrirá una transformación, que al estado actual de las cosas puede aparecer como un cambio radical. No tendrá su apariencia actual y, sin embargo, será una *forma* mejor de Hinduismo a causa de su elevación, de su trans-*formación* hacia una esfera más elevada.

Los hindúes no creerán en ello, y la fe no puede ser probada ni impuesta, pero hay lugar para persuadir al Hinduismo que no debe quedar encerrado y estático, para convencer al Hinduismo a seguir su propio ritmo y dinamismo para que no desaparezca por estancamiento y por retorno al pasado, enamorándose de su estructura presente o pasada. En cualquier tipo de vida, inclusive en la vida espiritual de los individuos y de las religiones, donde no hay progreso y movimiento hacia la meta, aparece el estancamiento y la regresión [139]. Para un verdadero hindú y para el hinduismo no será tan difícil convencerse de esto. El único punto donde sólo Dios, por medio de la gracia de

135 Cfr. *I Cor.*, XV, 1 sq.
136 Cfr. *Io.*, *III*, 5-3.
137 Cfr. *I Cor.*, X, 12.
138 Cfr. B. Animananda, *The Blade (Life and Work of Brahmabandhab Upadhya)*, Soy Son, Calcutta, s/f.
139 Cfr. *Io.*, XV, 2.

Cristo, puede entrar, y donde el hombre debe quedarse respetuosamente en el umbral, es el último paso de encontrar en Cristo y en el Cristianismo esa meta y esta resurrección. Cuando más puramente luzca Cristo en los cristianos y en el Cristianismo, más fácil será para los mismos hindúes realizar el descubrimiento. El cristiano puede tomar la iniciativa, pero tiene su parte en el peso de la responsabilidad. No olvidemos que consideraciones análogas a las anteriores se aplican también a los cristianos de todos los tiempos.

La reacción del Hinduismo puede ser de dos tipos. O dirá que una tal exigencia del Cristianismo es falsa, porque todas las religiones son más o menos iguales o equivalentes, o utilizará el mismo argumento al contrario, esto es, diciendo que el Hinduismo es la plenitud del Cristianismo.

Dejando a un lado tales consideraciones teóricas, que más bien parecerían ataques al Hinduismo, o que darían la impresión de una batalla intelectual por el predominio, la verdadera cuestión yace en un nivel existencial e histórico. Veamos quién puede dar más, quién está más dispuesto a servir, quién está más dispuesto a dar la vida por sus amigos, quién, en última instancia, ama más. El amor verdadero, como la verdadera madre en el juicio de Salomón [140], no quiere el sacrificio sino la misericordia [141]. El dinamismo de la historia, y los encuentros personales—existenciales—tendrán aquí la última palabra [142]. El *y* se transforma en el camino real de servicio y de amor [143].

No es interés nuestro criticar la existencia histórica del Cristianismo en la India de hoy, o señalar las consecuencias de un tal acercamiento pastoral cristiano [144]. Nuestro único interés estriba en recordar que, según el Cristianismo, el Padre celeste hace brillar el sol para los buenos y para los malos, y deja caer su lluvia sobre los justos y los injustos [145], que Cristo es la expectación de las gentes [146],

---

140 Cfr. *III Reg.*, III, 26.

141 Cfr. *Matth.*, IX, 13; XII, 7; etc.

142 Cfr. *Io.*, III, 16, 17.

143 Cfr. P. Regamey, *Non-violence et conscience chrétienne* (Coll. "Rencontry", n. 51), Cerf, París 1958.

144 Cfr. un cuadro del espíritu misionero cristiano en *Eccles.*, XXXIX, 1 sq).

145 *Matth.*, V, 45. Es interesante ver el modo como Sankaracharya utiliza la antigua imagen de Parjanya, el dador de la lluvia, en acto de ayudar con la lluvia el diverso crecimiento de las más variadas semillas (lo cual

que su espíritu opera entre los no creyentes [147], y que ha sido hallado por aquellos que no le buscan [148]; que El es el Dios escondido [149], quien en ocasiones se oculta en el Dios desconocido [150] o en los corazones de los hombres de buena voluntad [151]. Queríamos recordar a los cristianos que Cristo mismo enseñó a San Pedro a no llamar profanas o impuras las cosas que El hizo [152], ya que El posee otras ovejas que no siguen el rebaño visible [153], otros discípulos que hacen milagros sin que lo sepan sus fieles visibles [154], y que fue El quien envió una mujer hebrea a cosechar donde no había sembrado, donde otros (no judíos) habían labrado, enseñando a sus discípulos el significado de esta acción [155]. En los tiempos pasados Dios, fragmentaria y diversamente habló a nuestros padres [156], y al fin de los tiempos nos habló a nosotros en la Persona del Hijo [157], en quien todas las cosas se recapitulan [158]. El es la propiciación por nuestros pecados, y no por nuestros pecados solamente, sino también por los de todo el mundo [159].

* * *

No podemos cerrar nuestro estudio sin pronunciar antes una palabra de advertencia, que acaso parezca la negación de cuanto hemos intentado decir hasta ahora. No es, empero, una palabra de negación, sino de eminencia. Hemos ya mencionado que la dialéctica de aquel *y* de nuestra relación no es del orden natural. Habremos sido mal entendidos si el *y* de nuestro problema se traduce con un optimismo

---

explicaría el que los hombres crezcan diversamente debido al *karma* de cada uno); *Brahma-sûtra-bhâsya*, II, 1, 34.

[146] *Gen.*, XLIX, 10.

[147] *Eph.*, II, 2.

[148] *Rom.*, X, 20; cfr. *Is.*, LXV, 1.

[149] *Is.*, XLV, 15.

[150] *Act.*, XVII, 23.

[151] Cfr. *Luc.*, II, 14, 14.

[152] *Act.*, X, 15.

[153] *Io.*, X, 6.

[154] *Marc.*, IX, 37.

[155] *Io.*, IV, 38.

[156] *Hebr.*, I, 1.

[157] No sólo por los profetas de Israel, como recalca el mismo Antiguo Testamento. Cfr., v. gr., *Job.*, IV, 12; *Jer.*, XLIX, 7; *Ba.*, III, 22-23; *Ab.*, VIII, etcétera. Cfr. *etiam* J. DANIELOU, *Les saints "paiens" de l'Ancient Testament*, Ed. du Seuil, París 1956; y S. GRILL, "Die religionseschichtliche Bedeutung der vormosaischen Bündnisse", en *Kairos* (1-1960), pp. 17-22.

[158] *Eph.*, I, 10.

[159] *I Io.*, II, 2.

hacia, o con un pesimista *contra*. Esta *y* no es sólo ambivalente sino trascendente, similar a la copulativa que liga el Padre *y* el Hijo *y* el Espíritu Santo en la Trinidad.

Hay una relación entre el Hinduismo y el Cristianismo, y hemos tratado de describirla lo más claramente posible. Y sin embargo podríamos igualmente haber dicho, en un plano más elevado, que no hay tal vínculo, y esto no porque el Hinduismo sea falso y el Cristianismo sea verdadero, sino porque... (y nuevamente debemos introducir el sujeto gramatical de la frase descendiendo al reino de los conceptos, aunque los usemos sólo metafóricamente), porque el Cristianismo es locura, porque el Cristianismo es provisional y no autosuficiente—siendo sólo para esta existencia temporal y apoyándose plenamente en Cristo—porque no hay vínculo desde abajo sino sólo desde lo alto, pero de tal modo que la real llamada trascendente aparece como una exigencia inmanente.

Con otras palabras—aunque quisiéramos a este nivel dejar las palabras a un lado—la naturaleza de nuestro *y* es un Misterio. No conocemos los planes de Dios, ni podemos descifrar el misterio de la historia. Descubrimos un dinamismo, hemos tratado de describir una relación, pero ni el dinamismo ni la relación deberían ser interpretados de una forma natural, o como una relación simplificada exclusivamente sobrenatural, como si el último destino del Hinduismo fuese el de transformarse en Cristianismo. Nuestro *y* representa ciertamente una tensión, y ya hemos establecido claramente la dirección y el significado de la tal polaridad, pero, sin embargo, en aquel último plano, en el que no es dado vislumbrar la Voluntad divina, nos sentimos obligados a reconocer que esta *y* no puede ser interpretada en un sentido de mera integración, asimilación o conversión, sino en una instancia más elevada, que no niega la anterior, pero que da a nuestros pensamientos un significado más bajo—más humilde—y sin embargo una musicalidad más elevada. Pero la partitura se perdió en el Paraiso, y en el momento presente sólo nos queda el ir tropezando con nuestras melodías aisladas, con la esperanza de que algún día escucharemos la entera sinfonía.

RAYMOND PANIKKAR

La transformación del concepto de naturaleza en el siglo XII

1. Los términos de la cuestión.

Los intentos por tender un puente entre los desacuerdos y poner en armonía a San Agustín con Santo Tomás se han repetido con insistencia, sobre todo entre autores que figuran dentro de la dirección que se conoce como tomismo, en el mundo moderno y contemporáneo [1]. Esta armonía parece que quiso dejarla establecida el propio Santo Tomás. Pero de continuo también los investigadores chocan contra los resultados de semejante pretensión, y de continuo vuelve a surgir la pregunta de "qué sea lo que pasa con los dos más grandes maestros de la Iglesia".

Tenemos presente el estudio de Gilson: "¿Por qué Santo Tomás criticó a San Agustín?" La pregunta se refiere a la doctrina relativa al conocimiento y empieza por declarar, de acuerdo con Hessen, que los intentos de armonización en este campo "han de considerarse fallidos" [2]. Prescindiendo de que Santo Tomás fuera consciente o no de

---

[1] En esta tendencia concordista habría que situar a la mayoría de los autores, sobre todo los contemporáneos, representantes del neotomismo, en casos como los de Ch. Boyer, J. Maritain, Manser, etc. Remitimos para esta cuestión a una nota sobre el tema que publicamos hace algún tiempo: "La cuestión agustiniana", en La Ciudad de Dios, CLXVIII, 1955, pp. 257-272, 399-415.

[2] Gilson, E., "Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin", en *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age,* París 1926, p. 5.

la discrepancia, el hecho es que en este importante capítulo las posiciones de los dos doctores no son avenibles. El punto a que aquí vamos a referirnos es otro distinto y afecta a las bases mismas de la cosmología. Pero también, para orientarnos en él, empezamos por estar de acuerdo con el propio Gilson en que "la sustitución de una nueva síntesis doctrinal a la de San Agustín es el acontecimiento más importante producido al correr del siglo XIII"[3]. Como se trata de "sustitución de síntesis doctrinales", la cuestión no puede concretarse a un solo problema o campo, sino que afecta al conjunto de soluciones explicativas de la realidad. Ello supone afirmar que el intento de armonización agustiniano-tomista tiene dificultades, incluso es fallido, en toda la línea. Como fallido en toda la línea ha venido siendo el intento de armonizar los sistemas de Platón y de Aristóteles.

Santo Tomás representa una posición madura en las nuevas orientaciones de pensamiento que dominan en la escolástica. El lugar en que se verifica la disyunción de posiciones ha de buscarse antes de él. Por eso nos fijaremos aquí en el siglo XII. Si bien ese siglo no ofrece obras acabadas que sean expresión clara del modo distinto de concebir el mundo, en él se discute toda la problemática y de él va a salir prefigurada la nueva mentalidad. De modo que estamos conformes en que en ese siglo se produce "un corte de los más profundos que jamás hayan afectado a la evolución de la sociedad europea"[4]. Tanto más cuanto que tampoco el siglo XIII representará un corte total. El propio Santo Tomás vive inmerso en la idea del mundo tradicional de herencia agustiniana, y es partícipe, sobre todo en su primera época, de las soluciones de conjunto que le vienen dadas[5]. Pero es indiscu-

---

[3] *Ibid.*, p. 5; cfr. MANSER, G. M., *La esencia del tomismo*, trad. de Valentín García Yebra, Madrid 1953, p. 191.

[4] CHENU, M.-D., *Introduction a l'étude de saint Thomas d'Aquin*, París 1950, p. 24, citando palabras de M. Bloch. La importancia indiscutible que para la evolución posterior tiene el siglo XII no impide que en las visiones de conjunto se le siga considerando con atención de segundo orden; cfr. STEENBERGHEN, F. van, *Aristotle in the West*, Louvain 1955, pp. 24-25, 31, 40-41.

[5] Es un hecho demostrado el de la evolución del pensamiento de Santo Tomás, que de estar bañado por la mentalidad agustiniana ofrecida por la tradición, pasa a ocupar posiciones definidas en consonancia con la afirmación del aristotelismo. De forma que hay que dar todo su alcance a la observación de Gilson en el "prefacio" a Chenu: "Beaucoup d'études récentes invitent à diminuer la profondeur de la coupure, traditionnellement marquée par le tome 217 de la *Patrologia latina* de Migne, entre la fin de la basse patristique et le commencement de la grande théologie scolastique dont les

tible que un espíritu nuevo va informando lentamente la situación y acaba adueñándose de ella [6].

En la doctrina del conocimiento, el agustinismo se resume en la tesis de la "iluminación". Bajo la forma de "agustinismo avicenizante" con que se presenta en el siglo XIII, según Gilson [7], supone su solución un extrinsecismo de la verdad referida al entendimiento agente uno y divino que es el actor de todo conocer. El conocimiento individual se explica como participación en datos recibidos de fuera, que pasivamente informan las mentes singulares. Contra esta explicación se alzará la tesis "abstraccionista", para la que el conocer es una potencia del sujeto que conoce, quien por sus dotes naturales se pone en contacto con la verdad que hace suya de una manera activa [8]. Gilson considera de paso algunas tesis conexas con esta posición gnoseológica que afectan al plano de la cosmología, subrayando el "vínculo que une la cosmología a la teoría del conocimiento" [9]. O, lo que es lo mismo, el vínculo que une entre sí todos los problemas de una síntesis doctrinal haciéndolos solidarios. Por eso, la cosmología de ese extrinsecismo gnoseológico es también extrinsecista, descansando en tesis que niegan o disminuyen la realidad de la sustancia particular y la eficacia de las causas segundas. Estas tesis las ilustra dentro de una línea no escasamente representada en el pensamiento musulmán [10]. Y es sabido cómo tienen su adecuada e ilustre representación moderna en escuelas que se desarrollan bajo la inspiración de

---

oeuvres rempliront la XIII[e] et le XIV[e] siècles... On a souvent observé qu'il y a déjà de la scolastique dans la théologie du XII[e] siècle. Disons plutôt que, présentée sous une forme neuve, toute la patristique du XII[e] siècle, et bien davantage, est passée dans les grandes synthèses doctrinales du siècle suivant" (en CHENU, *Théologie au douzième siècle*, París 1957, "Préface", pp. 8-9).

[6] Cfr. EHRLE, F., "Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des dreizehnten Jahrhunderts", en *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, V, Freiburg im Br. 1889; VEUTHEY, L. de, "Les divers courants de la philosophie augustino-franciscain au Moyen Age", en *Scholastica ratione historico-critica instauranda, Acta Congressus Scholasticus Internationalis*, Roma 1951, pp. 627-652; véase MANSER, *ob. cit.*, p. 193; CHENU, *Introduction...*, pp. 226 ss.

[7] GILSON, loc. cit., pp. 80 ss.

[8] Cfr. MORÁN, J., *La teoría del conocimiento en San Agustín*, Valladolid 1961, pp. 319 ss.; para SANTO TOMÁS, véase *Summa Theol.*, I, qq. 84-88; cfr. MANSER, *ob. cit.*, pp. 192-195.

[9] GILSON, *ob. cit.*, p. 35.

[10] *Ibid.*, pp. 8 ss.

San Agustín, teniendo el caso más representativo en Malebranche. Al fondo de toda esta concepción ha de verse el influjo platónico, explicando el conocimiento dentro de la línea de un extrinsecismo pasivista dependiente de la realidad verdadera puesta en el mundo de las ideas [11]. La cosmología de Platón queda afectada de esta toma de posiciones, sustrayendo a las cosas su condición de verdaderas cosas, y explicando el mundo por un participacionismo *ab extrinseco,* que no deja espacio ni para la sustancia ni para la causalidad. Este extrinsecismo de principio no impide un intrinsecismo de resultados, es decir, no impide un "anaxagorismo" que desemboca en una metafísica de la pura interioridad [12]. De la fecundidad de esta inversión, así como de lo fácil que es desarrollarla, da buen ejemplo parte de lo más significativo de la filosofía moderna, dirigida aquí en dirección profana.

Estos puntos y, en general, los análisis de Gilson en torno a los motivos de crítica que tuvo Santo Tomás para el desacuerdo con San Agustín han de tenerse presentes en nuestro desarrollo.

Por lo demás, el "corte" que entre las dos mentalidades significa el siglo XII puede ponerse de relieve desde otros ángulos de consideración. Algo de esto hemos hecho nosotros, ante el problema de la sociedad [13]. El sentido de comunidad mística implicado en la tradición agustiniana se resuelve en la fórmula de una sociedad natural. En relación con este tema, y comprobando una vez más la vinculación de lo gnoseológico con lo cosmológico, consideramos el capítulo del conocimiento, que suministró en el siglo XII tema central a las discusiones bajo la rúbrica de "problema de los universales"[14]. El sentido de la verdad como comunicación con un modelo ideal se desliza hacia una concepción basada en la aprehensión por el sujeto cognoscente de las formas naturales en las cosas, dando paso la tesis de la iluminación a la de la abstracción [15]. El pensamiento por nociones sintéticas—nociones "comunes"—, en conexión con lo ideal, pasa a ser pensamiento por conceptos analíticos en conexión con lo real. Un deslizamiento, semejante al implicado en el problema de la sociedad, es el que se opera en el modo de con-

11 MANSER, *ob. cit.,* p. 194.
12 GILSON. *ob. cit.,* pp. 44-45.
13 Cfr. ALVAREZ TURIENZO, S., *Nominalismo y comunidad. San Agustín y la primacía de lo comunitario,* El Escorial 1961.
14 *Ibid.,* especialmente los capítulos III y VIII.
15 MANSER, *ob. cit.,* pp. 196-197. Vide *Summa Theol.,* I, q. 84, a. 7.

cebirse el principio gobernante, sustituyéndose la autoridad jerárquica por el poder democrático [16].

Todos estos procesos mantienen una consecuencia solidaria. La comunidad mística pide en la función de gobierno una autoridad jerárquica, y el mundo en que se inscribe ha de ser comprendido a base de nociones relativas a un modelo ideal, dentro de un mundo descendente, que se realiza por participación interiorizadora en lo que es fuente de realidad, de verdad y de bien. A la inversa, la sociedad natural se despliega a impulsos de un poder nacido del seno de ella misma, y se inscribe en un mundo comprendido por conceptos abstraídos de las cosas concretas, dentro de un universo de dinamismo ascendente, conforme al modelo de un crecimiento de orden natural. Cosmolgía, sociología y gnoseología—física, ética y lógica—son planos que han de entenderse en vinculación íntima, sin que se pueda tomar ninguno de ellos desligado o en oposición a los demás [17]. Estamos de acuerdo con Gilson en que el problema del conocimiento es el campo más apropiado de experimentación para ver cuál es el sentido de cada sistema. No en vano el capítulo gnoseológico ha venido sirviendo de conejillo de indias en que probar y contrastar los experimentos filosóficos.

Así, pues, en todas las categorías importantes se opera con el paso a la Edad Media una deshibridación de significados. La elección por cada uno de los términos representa el paso al tiempo nuevo, o la opción por la naciente síntesis mental. A las categorías indicadas podrían sumarse otras: sabiduría-ciencia, inteligencia-razón, persona-individuo, moral-ética, alma-conciencia, libertad-libre albedrío, organismo-mecanismo... Seguramente la forma pura de la segunda de las opciones no se acusa hasta fechas posteriores, concretamente de la filosofía moderna. Pero es el mundo medieval el que siembra los gérmenes que, llevados a pleno desarrollo, darán los frutos modernos.

Pudiera uno sentirse inclinado a pensar que en cada uno de estos binomios conceptuales se da un progreso, desde el más confuso y arcaico al más preciso y crítico. Y que, gracias a este progreso, nace la verdadera filosofía y la verdadera ciencia. El interpretar las cosas de esta manera simplista fue lo que llevó a Descartes a presumir de que sus doctrinas hacían tabla rasa de todo lo anterior, y de que, por vez primera, el pensamiento se orientaba positivamente a la verdad.

[16] ALVAREZ TURIENZO, *Nominalismo y comunidad...*, cap. VII.
[17] MANSER, *ob. cit.*, p. 204.

Pero lo que acontece es cosa muy distinta. No se trata de progreso, sino de sustitución. Con Descartes sufre nueva fermentación el saber tradicional, desdoblándose una vez más la significación de los términos, optando él por los productos resultantes de la nueva operación de crítica. Hay que notar que esta operación de crítica no se limita a un uso estrictísimo de las categorías de siempre en una línea de progreso científico; con las categorías viene envuelta la sustitución de las bases comprensivas de conjunto. No se trata, en Descartes, de un avance o progreso en el seno de un sistema anterior, sino de una síntesis sobre planta nueva. Pues lo mismo que ocurre en Descartes, aunque a otro nivel, es lo que ocurre en el paso a la escolástica, que estamos considerando; donde tampoco ha de hablarse de un progreso en el que se salve, con mejor acuerdo, todo lo digno de ser salvado del patrimonio anterior. En este sentido afirmábamos que los intentos de concordismo han terminado siempre frustrados.

Nosotros vamos a concretar aquí la mirada en un aspecto comprobatorio de esta cuestión de conjunto, y es el que resulta del sentido y del uso que, en conexión con la filosofía de Aristóteles, va a adquirir el concepto de naturaleza. O, si se quiere, de las implicaciones que envuelve la sustitución que va a efectuarse de una explicación realizada en términos de *criatura* a una explicación que ha de realizarse en términos de *naturaleza*.

En relación estrecha con este punto hemos hecho también anteriormente alguna exploración, al ocuparnos del sentido de *lex aeterna* en San Agustín, y al compararla con el que le atribuye Santo Tomás [18]. La noción de *lex aeterna* es dominante en el primer caso, radicando en ella una concepción del orden y gobierno del mundo de alcance religioso. En Santo Tomás sale a primer plano la *lex naturalis*, dependiendo sin duda de la ley eterna, pero constituyendo una instancia sólida, de la que se hace propietaria la naturaleza y de la que es expresión, en un relativo orden y gobierno profanos, la conducta individual y la vida social [19]. Pues bien, en su lugar señalábamos cómo fue precisamente en el siglo XII cuando los autores disponen ese paso a la centralidad de la ley natural, y cómo de esta corriente es de la que se nutre para su exposición después Santo Tomás. Sin duda el

[18] Cfr. ALVAREZ TURIENZO, S., "San Agustín y la teoría de la *lex aeterna*", en *Anuario de Filosofía del Derecho*, VI, 1959, pp. 245-290.

[19] Cfr. LOTTIN, Odon, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*. II, *Problèmes de Morale*, Louvain-Gembloux, 1948, pp. 71-100.

tema de la ley eterna es tópico en los maestros escolásticos. Pero su importancia prevalece en la corriente franciscana más próxima a San Agustín, siendo Alejandro de Hales el expositor clásico de la materia en el siglo XIII. En cambio, el tema de la ley natural empieza a tener importancia entre los maestros dialécticos del siglo XII, afirmándose su influjo en la línea de la escuela de Chartres, a través de Guillermo de Auxerre o Felipe el Canciller, en dirección de un pensamiento racionalizado y tendiendo a la autonomía dentro de la escolástica [20].

Algo semejante es lo que vamos a ver en relación con el concepto de naturaleza. Las realidades dentro de la tradición agustiniana son interpretadas en la línea de un creacionismo para el que el centro de la explicación es Dios y su acción continua formando y sosteniendo el mundo de la "criatura". Esta tradición tiende a dejar paso a un orden de explicación que puede llamarse "naturalismo", desde el momento que el centro de interés se fija en la sustancia creada que cada cosa se atribuye, una vez creada, a sí misma en propio.

2. El concepto agustiniano de naturaleza.

San Agustín no tiene un concepto analítico de "naturaleza". Cuando utiliza el término lo hace en un sentido genérico, equivaliendo a esencia o sustancia, dentro de una terminología tradicional sin valor crítico definido. Cuando habla dando a su expresión carga personal concreta, entonces por naturaleza entiende la creación, y por cosas naturales las criaturas, y ello en cuanto creación y criaturas.

Usa, en primer lugar, San Agustín el término naturaleza para designar todo lo que es en cuanto es, desde el Creador a la criatura. Se entiende entonces por naturaleza "lo que suele llamarse sustancia", en el sentido de "naturaleza de una cosa", la esencia o la realidad en cuanto es: *quod est*.

> "Naturam voco quae substantia dici solet. Omnis igitur substantia aut Deus, aut ex Deo" [21].

[20] LOTTIN, O., *Le droit naturel chez saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs,* Bruges 1931; FLÜCKIGER, F., *Geschichte des Naturrechtes.* I, *Altertum und Frühmittelalter,* Zollikon-Zürich 1954, pp. 418-426. Para ver la evolución histórica del concepto concreto de naturaleza, consultar PANIKER, Raimundo, *El concepto de naturaleza,* Madrid 1951.

[21] *De lib. arb.*, III, 13, 36.

El grado de naturaleza corresponde al grado de realidad o, mejor, al de bondad:

> "Omnis natura in quantum natura est, bona est" [22].
> "Naturae igitur omnes, quoniam naturarum prorsus omnium Conditor summe bonus est, bonae sunt: sed quia non sicut earum Conditor summe atque incommutabiliter bonae sunt, ideo in eis et minui bonum et augeri potest. Sed bonum minui malum est; quamvis, quantumcumque minuatur, remaneat aliquid necesse est (si adhuc natura est) unde natura sit... Omnis ergo natura bonum est; magnum, si corrumpi non potest; parvum, si potest" [23].

Agustín expresa esta idea de una manera que estima "grande y breve" en una de sus primeras epístolas:

> "Accipe hoc quiddam grande et breve. Est natura per locos et tempore mutabilis, ut corpus. Et est natura per locos nullo modo, sed tantum per tempora etiam ipsa mutabilis, ut anima. Et est natura quae nec per locos, nec per tempore mutari potest; hoc Deus est. Quod hic insinuavi quoquo modo mutabile, creatura dicitur; quod immutabile, Creator" [24].

Así, pues, naturaleza es una categoría trascendental que recorre toda la escala del ser: el ser físico que se define en función del espacio y del tiempo, el ser anímico, que se define en función del tiempo, aunque no del espacio, y el ser divino que sobrepasa a espacios y tiempos. Y todo el ser constituido en dos vertientes: la del Creador y la de la criatura: *aut ipse, aut ab ipso* [25].

Este uso del término corresponde a su acepción lata y está tomado del uso vulgar, como sinónimo de los términos más cultos *essentia* o *substantia*.

> "Veteres qui latine locuti sunt, antequam haberent ista nomina quae non diu est ut in usum venerunt, id est essentiam vel substantiam, pro his naturam dicebant" [26].

Particularmente resulta nuevo el de *essentia*, que viene de *esse*, para designar la condición de lo que tiene realidad, traduciendo del griego οὐσία. El término *substantia* es más corriente, derivado de *subsistere*, ser hacia sí mismo [27]. En lugar de estos términos, desusa-

---

22 *Ibid.*
23 *Enchir.*, 12.
24 *Epist. 18*, 2; *De civ. Dei*, XII, 8.
25 *Enchir.*, 9.
26 *De Trin.*, VII, 6, 11; *De civ. Dei*, XII, 2.
27 *De civ. Dei*, XII, 2; *De Trin.*, VII, 5, 10; *ibid.*, VII, 4, 9; *ibid.*, V, 3, 4; *ibid.*, V, 8, 9.

dos en latín, y de invención reciente de los filósofos para traducir los conceptos griegos, los antiguos y corrientemente el lenguaje convencional usa el de naturaleza.

> "Nam et ipsa natura nihil est aliud, quam id quod intelligitur in suo genere aliquid esse. Itaque ut nos iam novo nomine ab eo, quod est esse, vocamus essentiam, quam plerumque substantiam etiam nominamus: ita veteres qui haec nomina non habebant, pro essentia et substantia naturam vocabant [28].

Pero cuando San Agustín habla de la naturaleza dentro del sentido general de su visión religiosa del mundo, entonces la toma técnicamente como lo que es término de la ordenación divina creadora.

> "Cum enim Deus summa essentia sit, hoc est summe sit, et ideo immutabilis sit; rebus quas ex nihilo creavit, esse dedit, sed non summe esse, sicut ipse est; et aliis dedit esse amplius, aliis minus; atque ita naturas essentiarum gradibus ordinavit. Sicut enim ab eo quod est sapere, vocatur sapientia; sic ab eo quod est esse, vocatur essentia: novo quidem nomine, quod usi veteres non sunt latini sermonis auctores, sed iam nostris temporibus usitato, ne deesset etiam linguae nostrae, quod graeci appellant οὐσίαν. Hoc enim verbum e verbo expresum est, ut diceretur essentia. Ac per hoc ei naturae, quae summe est, qua faciente sunt quaecumque sunt, contraria natura non est, nisi quae non est. Ei quippe quod est, non esse contrarium est [29].

Lo que entiende San Agustin por naturaleza es el término de la acción creadora y de la ordenación y gobierno providentes; es decir, de la creación conservadora, que es una creación continua. De forma que esa naturaleza que se define por referencia a la creación debe llamarse y es constitutivamente "criatura". Lo que es cada cosa es lo hecho, lo que se está haciendo en ella por Dios: *erit cuique rei naturale, quod ille fecerit* [30]. La criatura concreta no se define en el orden del ser por cuanto tenga en sí su principio y razón constitutivos, sino por cuanto termina el acto creador continuado; no ha de entenderse en función de un *natum*, sino de un *factum*. El texto completo de *Contra Faustum* es el siguiente:

> Deus autem creator et conditor omnium naturarum, nihil contra naturam facit: id enim erit cuique rei naturale, quod ille fecerit, a quo est omnis modus, numerus, ordo naturae. Sed nec ipse homo contra naturam quidquam facit, nisi cum peccat, qui tamen supplicio redigitur ad naturam. Ad naturalem quippe iustitiae ordinem pertinet, ut aut peccata non fiant, aut impunita

[28] *De mor. Eccl.*, II, 2, 2; *De Trin.*, VII, 6, 11.
[29] *De civ. Dei,* XII, 2; *Enchir.*, 11.
[30] *Contra Faustum,* XXVI, 3; cfr. *De civ. Dei,* XXI, 8, 2.

> esse non valeant: quodlibet horum sit, naturalis ordo servatur, si non ab anima certe a Deo... Sed contra naturam non incongrue dicimus aliquid Deum facere, quod facit contra id quod novimus in natura. Hanc enim etiam apellamus naturam, cognitum nobis cursum solitumque naturae, contra quem Deus cum aliquid facit, magnalia vel mirabilia nominantur. Contra illam vero summam naturae legem, a notitia remotam, sive impiorum, sive adhuc infirmorum, tam Deus nullo modo fácit, quam contra se ipsum non facit [31].

El orden natural abarca tanto lo acostumbrado como lo insólito: todo lo que la sabiduría y la voluntad de Dios establecen. De forma que no hay lugar a hablar de una naturaleza radicada en sí misma, que sea esencia, es decir, haber suyo propio, y que tenga, en sí la fuente desde donde desplegarse hacia la perfección; o sólo se hará con alcance relativo.

La naturaleza resulta de un *factum* y no de un *natum*. Hasta el "hecho" del hombre convierte en "natural" una condición que no responde a su estado de origen, que es el que debe llamarse en sentido propio natural.

> "Non accusamus naturam. Naturae auctor Deus est. A Deo bona est instituta natura: sed per malam voluntatem a serpente vitiata est. Ideo quod fuit in Adam culpae, non naturae, nobis propagatis factum est iam naturae. Ab hoc vitio naturae, cum quo nascitur homo, non liberat nisi qui natus est sine vitio" [32].

San Agustín denomina "verdadera y propiamente naturaleza", en el caso del hombre, aquella que *sine vitio primitus condita est*, aunque en sentido trasladado se llame también naturaleza a la condición en que el hombre nace: *qualis nascitur homo*. Naturaleza es también aquí el término de la acción creadora de Dios, previa a toda consideración de lo que está constituido en sí y es por nacimiento y se despliega por propia potencia. *Natura—quidquid fecerit—quidquid voluerit*. El concepto de naturaleza se entiende a partir del arte, como la obra que procede del artífice divino: *quae omnia nullo modo nisi arte divinae providentiae fieri videt* [33]. La naturaleza es interpretada en rigurosos términos de criatura, dando a esta expresión un significado técnico y preciso, sin duda en consonancia con la explicación platónica del mundo, pero dentro del sentido de creación propio del orden cristiano.

---

31 *Contra Faustum*, XXVI, 3.

32 *Sermo 294*, 14, 14.

33 *Epist. 118*, 4, 31; *Contra Faustum*, XXVI, 3; *ibid.*, XXIX, 2; *de civ. Dei*, XXI, 8; *De Gen. ad litt.*, VI, 13; *In Ioann.*, 24, 1.

> "Nullum esse malum naturale..., nisi hoc dictum ad naturam talem referatur, qualis sine vitio primitus condita est: ipsa enim vere ac proprie natura hominis dicitur. Translato autem verbo utimur, ut naturam dicamus etiam, qualis nascitur homo" [34].
>
> "Naturam... me intelligi voluisse illam, quae proprie natura dicitur, in qua sine vitio creati sumus. Nam ista propter originem natura appellatur, quae origo utique habet vitium, quod est contra naturam" [35].
>
> "Sic etiam ipsam naturam aliter dicimus, cum proprie loquimur, naturam hominis, in qua primum in suo genere inculpabilis factus est: aliter istam, in qua ex illius damnati poena, et mortales, et ignari, et carne subditi nascimur" [36].

Puede decirse que la naturaleza no es natural, sino gratuita, ya que todo lo creado es fruto de un primer acto gratuito de Dios. Lo que no impide hablar de la gracia en sentido estricto—*gratia propria christianorum*—, no por la que *somos*, sino por la que somos *cristianos*: la gracia que predestina, justifica y salva.

> "... Et illam confiteatur apertissime gratiam quam doctrina christiana demonstrat et praedicat esse propriam christianorum, quae non est natura, sed qua salvatur natura: quae naturam non auribus sonante doctrina vel aliquo adiumento visibile fovet, sicut plantator quodammodo et irrigator extrinsecus sed subministratione spiritus et occulta misericordia, sicut facit ille qui dat incrementum Deus. Etsi enim quadam non improbanda ratione dicitur gratia Dei qua creati sumus, ut nonnihil essemus, nec ita essemus aliquid ut cadaver quod non vivit, aut arbor quod non sentit, aut pecus quod non intelligit, sed homines, qui et essemus et viveremus et sentiremus et intelligeremus, et de hoc tanto beneficio Creatori nostro gratias agere valeamus: unde merito et ista gratia dici potest, quia non praecedentium aliquorum bonorum operum meritis, sed gratuita Dei bonitate donata est: alia est tamen qua praedestinati vocamur, iustificamur, glorificamur" [37].

Puede entonces hablarse de un "contingentismo" de la naturaleza, dentro del cual no quepa nada sólido y afirmado hacia dentro en las cosas [38]. El esencialismo y nativismo que supone la posición aristotélica contraria puede calificar de "existencialismo" la posición agustiniana [39]. En ella tiene el devenir un cierto primado sobre el ser;

---

[34] *Retract.*, I, 10, 3; *De Gen. adv. manch.*, II, 29.

[35] *Retract.*, I, 15, 6; *De duabus an.*, 12.

[36] *De lib. arb.*, III, 19, 54.

[37] *Epist. 177*, 7.

[38] MANSER, *ob. cit.*, p. 199.

[39] BROGLIE, Vitus de, *De fine ultimo humanae vitae*, París 1948, pp. 158, 225. Este libro puede servir de ejemplo del proceder de aquellos autores que, desde las posiciones de un definido tomismo, consideran las doctrinas de San Agustín como estadio preliminar inmaduro que únicamente el "progreso"

pero sólo en el orden de la criatura. Dicho devenir está en función de las ideas creadoras de la voluntad trascendente, de cuya razón participan y por las que se explican. Ese existencialismo creatural plantea la cuestión de la naturaleza de las cosas en el plano de la actividad y no en el plano del ser [40]. En definitiva, se trata de que es el orden de la salvación el que domina toda la consideración agustiniana. Y así como la metafísica naturalista de signo aristotélico tomará como modelo explicativo de la realidad los entes físicos a nivel de lo vivo [41], así la metafísica creacionista agustiniana tomará como modelo explicativo de toda la realidad los entes morales, la vida del hombre en cuanto es sujeto de salvación. Entonces, todo el orden del mundo se explica a la manera de la ética, lo mismo que, en el caso contrario, todo el orden del mundo, incluida la ética, se explicaba al modo de lo vivo.

Justamente el cuadro que da hacia esta metafísica naturalista es el que va a reingresar en la mentalidad cristiana con los cambios que se producen en la Edad Media.

Resumiendo, concluimos que para San Agustín la naturaleza tiene, o bien el significado genérico de sustancia o el específico de criatura. Emplea el primero adaptándose al uso vulgar del término, siendo el segundo el propiamente agustiniano. Dentro de este sentido agustiniano del término hay una acepción lata, que corresponde al orden plenario del universo, que abarca hasta la justificación; y hay una acepción estricta que se restringe a lo que se entiende por creación hasta sacar las cosas de la nada—*ut nonnihil essemus.*

En todo caso, naturaleza es el *factum* divino: el ser salido de la nada en cuanto criatura. Hay que entender la naturaleza dentro de un proceso descendente y centrípeto, según el modo como la obra resulta en el arte. Se llama naturaleza la obra que es producto del arte divino, que se manifiesta en la creación y conservación.

A parte Dei, naturaleza es el término de su palabra creadora, el decreto consumado de su voluntad. *A parte creaturae,* hay la naturaleza "natural" que termina en la constitución del ser de cada cosa. Esta naturaleza natural tiene una realización que puede llamarse con-

---

escolástico transforma en tesis aceptables. Véase Boyer, Ch., "La notion de nature chez saint Augustin", en *Doctor Communis,* VIII, 1955, pp. 65-76.

[40] Cfr. Manser, *ob. cit.*, pp. 201-202; Broglie, *ob. cit.*, pp. 235, 237.

[41] Gilson, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien,* Paris 1951, pp. 156-159.

sueta y una realización que ha de considerarse excepcional. La realización excepcional de lo creado tiene primacía sobre su realización consueta; y la naturaleza de la justificación sobre la de la creación. Como a toda la naturaleza puede lo mismo llamarse gracia: la gracia redentora trasciende la gracia creadora; como en la gracia creadora trasciende la dignación conservadora sobre la estricta creación. Toda esta explicación agustiniana descansa en una metafísica que hemos llamado creacionista; así como esta metafísica se corona en una teología de la redención. *Non accusamus naturam.* Si bien la naturaleza no es "natural" en el sentido de una metafísica naturalista. Y no es que la criatura no sea natural. Pero el ser que da la creación—el ser de criatura—, de suyo, está tan cerca del no ser, que de ningún modo puede sostenerse sin la referencia constante a la virtud creativa. La virtud de Dios en las cosas es la razón de su ser más que su ser mismo, pues nada serían sin aquella virtud. De sí misma la criatura tiene la corruptibilidad y la nada. Es naturaleza en cuanto no vuelve a la nada de donde salió; pero su estar fuera de esa nada, su ser, medido por su bien, descansa en la dignación continua de su Artífice y Hacedor, nunca en su propia dote. En comparación del artífice divino, que es el ser sustancial, las criaturas más bien no son. *Natura nostra non a nobis* [42]. La criatura es custodio y no dueño de su ser; porque su ser es constante y radicalmente recibido: *quantum acceperunt, suum esse custodiunt* [43].

> "Si operatoria Dei potentia rebus substrahatur, intereunt; nec aliquid omnino sive de mundi elementis, sive de genitoribus, sive de seminibus nascitur, si ea non operetur Deus" [44].

Santo Tomás podrá escribir también, cuando hable como teólogo, la vista puesta en Dios:

> "In rebus naturalibus quidquid a Deo fit, est quodammodo naturale" [45].

Pero cuando habla de la naturaleza, la virtud creadora recibe tal subrayado que la obra por ella realizada adquiere una definida suficiencia, ciertamente no agustiniana.

---

[42] *De civ. Dei,* XI, 25.
[43] *Ibid.,* XII, 5.
[44] *In Ps. 118,* 3; *In Ps. 134,* 4; *Enchir.,* 11-14; *De civ. Dei,* XI, 16-17; *ibid.,* XII, 1.
[45] *Summa Theol.,* I-II, q. 94, a. 5 ad 2; *ibid.,* I, q. 105, a. 6 ad 1.

Detrahere perfectioni creaturarum est detrahere perfectioni divinae virtutis [46].

La criatura será entendida como *natura*, sustituyéndose la metafísica creacionista de ascendencia platónica por una metafísica naturalista de ascendencia aristotélica, aunque interpretada dentro del orden cristiano.

3. La naturaleza en Santo Tomás.

Las cosas, en esta concepción, tienen su ser en propio, y ese ser propio incluye potencialidades de acción de cuyo despliegue, a título propio también, se sigue la perfección del sujeto. La condición de criatura se entiende realizada con tal plenitud en el acto creador que la segunda creación se reduce a estricta conservación. No se concibe al modo sacramental, como lo que siempre está siendo misteriosa acción divina sacando al ser de la nada, sino concurso "natural" con objeto de que se cumpla su despliegue. Una criatura sólidamente creada puede llamarse y parangonarse con la *ousía* de los paganos y puede ser concebida como naturaleza. No tiene esta naturaleza, ni por razón de su origen, ni por razón de su consistencia intrínseca, la autonomía y plenitud de la de Aristóteles, que desconocía tanto el acto creador como el acto providente; pero con las adecuadas restricciones a la pretensión naturalista pagana, el viejo concepto queda aclimatado en el mundo cristiano. Y, así, la definición del término enlaza con la de los griegos.

"Quia principium generationis in rebus viventibus est intrinsecum, ulterius derivatum est nomen naturae ad significandum quodlibet principium intrinsecum motus, secundum quod Philosophus dicit (*Phys.*, II, 1, 192 b) quod *natura est principium motus in eo in quo est per se et non secundum accidens*" [47].

La naturaleza queda entonces perfectamente distinguida del arte, recibiendo lo artificial un trato y consideración de segundo orden.

---

[46] Cit. en CHENU, *La Théologie au douxième siècle,* París 1957, pp. 25-26.

[47] *Summa Theol.*, III, q. 2, a. 1. Esta idea del significado de naturaleza se impone en toda la obra de Santo Tomás. "Nomen naturae primo impositum est ad significandam generationem viventium, quae dicitur nativitas. Et quia huiusmodi generatio est a principio intrinseco, extensum est hoc nomen ad significandum principium intrinsecum cuiuscumque motus" (I, q. 29, a. 1 ad 4; cfr. I, q. 115, a. 2; *Contra Gentes*, IV, 35; *ibid.*, IV, 41; *De pot.*, q. 9, a. 1; *De ver.*, 22, 1).

"Differt autem ars a natura, quia ars est principium agendi in alio, natura autem est principium actionis et motus in eo, in quo est"[48].

"Natura enim est principium motus in eo in quo est, ars vero non est in artificiato, quod fit per artem, sed in alio"[49].

4. Contraste de las dos posiciones.

Esta remisión a segundo lugar del arte frente a la naturaleza denuncia toda la distancia que de aquí hay a la concepción de ascendencia platónica, para la que el mundo se concebía al modo de una obra de arte, en manos del demiurgo; y también a la concepción agustiniana estrictamente atenida a la tesis creacionista. El arte, que determina productos que tienen sentido en función de una finalidad, es sustituido por la naturaleza, en la cual las realidades se definen como sustancias, acentuándose en la explicación el lado de la causa eficiente. La síntesis doctrinal, en el primer caso, se centra en la realidad del espíritu, dentro de un mundo entendido según el modelo de los productos del arte, en el que domina el sentido teleológico; como, en el segundo, se centra en la realidad de la naturaleza, dentro de un mundo entendido según el modelo de los productos que nacen y se desarrollan espontáneamente en el plano físico, en el que domina la dimensión del ser y el dinamismo eficiente.

[48] *In Metaph.*, XII, 3, 2444.

[49] *In Methap.*, VII, 6, 1381: "Dicit ergo primum, quod eorum quae fiunt, quaedam fiunt a natura, quaedam ab arte, et quaedam a casu sive *automato*, idest per se vano. Cuius divisionis ratio est, quia causa generationis, aut est causa per se, aut est causa per accidens. Si enim est causa per se: vel est principium motus in quo est ,et sic est natura; vel est extra ipsum, et sic est ars. Natura enim est principium motus, in eo in quo est. Ars vero non est in artificiato quod fit per artem, sed in alio." Pero aquello que se produce desde fuera y no al modo de lo nacido—*natum*—, más bien hay que llamarlo *factum:* "generationes quae sunt aliae a naturalibus, dicuntur factiones" (*ibid.*, 1394). Estas "facciones" que resultan del modo de proceder del arte "fiunt ex sibi simile" (*ibid.*, XII, 3, 2444). Queda, pues, para Santo Tomás, separada la naturaleza del sentido que tenía para San Agustín, entendida como un *factum* del artífice divino, obrando a semejanza de los arquetipos creadores. Cfr. San Agustín, *Epist. 118*, 4, 31.

[50] San Agustín, *Epist. 118*, 4, 31; *In Ps. 26*, 2, 11. No es que haya desaparecido la causa final en un pensamiento como el de Santo Tomás; pero en él se acentúa la primera instancia de la eficiencia. La naturaleza obra como "causa per se", a partir de un principio de acción "índito" a la realidad misma que obra; "naturalia vadunt in finem in quantum cooperantur inclinanti et dirigenti per principium eis inditum" (*De ver.*, 22, 1).

Las cosas en cuanto "criaturas" se entienden como productos artificiales en manos del artista. Las cosas como "naturas" están en manos de sí mismas, con un ser y una capacidad de acción intrínsecos. Por más que en todo pensamiento cristiano, en una última referencia, se pongan en las manos de Dios.

Las ideas de creación y providencia forman parte de la teología platónica. El *Timeo* nos presenta al demiurgo como creador u organizador del universo físico, al que gobierna con providente solicitud. Colocado el demiurgo entre las ideas y las cosas, hace surgir éstas como "imitación" de los modelos ejemplares o arquetipos eternos del orden ideal. El esquema explicativo apenas si tiene que sufrir modificaciones al pasar a San Agustín, quien únicamente lo inserta en el cuadro del Dios personal cristiano y la idea bíblica de creación estricta.

Pero Aristóteles desconoce las categorías de creación y de providencia. Esas dos nociones, centrales dentro de la visión cristiana, recibían más fácil acogida en el pensamiento pagano de inspiración platónica, concretamente dentro de la tendencia neoplatónica. Envueltas en la ideología neoplatónica, según la interpretación árabe, es como llegan al siglo XIII, componiendo la difusa corriente que se conoce como agustinismo. Al optar, dentro de la transformación de mentalidad que va a operarse, por la ideología aristotélica, no podían abandonarse miembros tan importantes del sentir cristiano como eran el de creación y providencia. Pero esos miembros necesitan recibir una nueva acomodación. Esa acomodación se hace posible en la medida que su dosificación o subrayado se haga con alcance nuevo. En efecto, la tradición agustiniana había insistido en la conservación o providencia, viendo una primera providencia en la creación; de modo que la creación penetra toda la historia, y por eso la historia es sacramental [51]. En la trama de *res et signa* que explica lo que hay y lo que acontece, domina la razón de signo; y el signo manifiesta la continua acción de Dios: acción proféticamente creadora [52]. Pues bien, lo que ocurre al acomodar la visión tradicio-

---

[51] Cfr. DANIÉLOU, Jean, *El misterio de la historia,* trad. de Javier Goitia, San Sebastián 1957, pp. 30 ss.; RAHNER, Karl, *Escritos de teología,* Madrid 1961, I, p. 102.

[52] La historia ha de entenderse como el despliegue de una "profecía", llevando en su seno un aliento carismático (*De civ. Dei,* XVI, 2, 3; *Contra Faustum,* XXII, 24). Hemos visto cómo la naturaleza integra el curso "sólito"

nal agustiniana a las doctrinas de Aristóteles, es que el subrayado pasa a estar en la creación. De modo que Dios hizo las cosas como de una vez, y bien terminadas. Desde entonces se sostienen gracias a sí mismas. No que no necesiten el concurso continuo; pero ese concurso no tiene la fuerza creadora en primer grado que se advertía en el caso anterior. La criaturidad es menos visible, una vez supuesta la creación, siendo las cosas, gracias a lo bien realizadas, sustantivas y capaces. La razón de cosa-*res* prevalece sobre la de cosa-*signum*. El ejemplarismo, como tesis explicativa del hecho creador, que pasa de San Agustín a Santo Tomás, sin apenas modificaciones, tiene esta justificación. Sirve para explicar el *hecho* de las cosas, y para descender del ser Dios al ser de lo creado. Lo creado, una vez en escena mundana, es natural, consta de naturaleza. Si el hecho de la naturaleza remite al ejemplarismo, el concepto, la esencia de la misma tiende a afirmarse independiente. El momento de orden y gobierno, que en la línea platónica adquiría relieve especialísimo, y sobre todo lo adquiría en la línea agustiniana, pierden importancia. Refiriendo esta consideración el punto antes aludido de la ley eterna, diríamos que el aristotelismo medieval subraya el momento de las ideas divinas como ejemplares de las cosas, a expensas de los momentos consecuentes de la ley eterna y la providencia, descargando esas funciones, al menos en toda una primera instancia, en la propia criatura, que para eso es naturaleza: ser nato, con nativa capacidad de acción.

San Agustín había dicho, refiriéndose a los pelagianos, que para ellos la creación hacía ociosa la redención [53]. El naturalismo creacionista que ahora consideramos no hace ociosa la providencia, supuesta la perfecta creación, pero la deja más en segundo lugar que lo hiciera el creacionismo simple de San Agustín. La mentalidad moderna sacará la consecuencia que aquí apuntamos y que, aunque ahora esté excluída expresamente, se ve venir: la de que Dios es

al designio "insólito" a través del cual se manifiestan "magnalia et mirabilia Dei" (*Contra Faustum*, XXVI, 3). Para ojos despiertos a todo el don de la realidad, el curso entero del mundo es un "milagro" (*In Ioann.*, 24, 1). Dios "irrumpe" de continuo, sin que ello implique su evolución inmanente, sino la presencia y acción creadora del Verbo (cfr. Daniélou, *ob. cit.*, pp. 48, 54; Guitton, Jean, *Le Temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, París 1933, pp. 174 ss.).

[53] "Sufficere posse naturam", opinaban los pelagianos (*Epist. 165*, 6; *Epist. 117*, 10 y 15; *De nat. et gr.*, 34, 39).

creador; pero, una vez hecha, la criatura no necesita ya para nada de su asistencia, como sostendrá el deísmo. El deísmo hace arrancar el mundo de un acto creador, reconociéndolo como producto del artífice divino. A ese arte originario le llamamos naturaleza. Constituida la naturaleza, ya no interviene más en ella la mano del artífice, separándose creación de conservación, y haciéndose superflua esta última. El teísmo medieval no separaba nada, pero alejaba y afirmaba el acto creador en el que se había comunicado a la criatura una capacidad real, aunque subordinada, de sostenerse y de regirse a sí misma. De algún modo se ha puesto ya distancia entre crear y conservar. El teísmo creacionista, en cambio, no permite esa distancia y mucho menos la separación, entendiendo todo el proceso dominado por la presencia activa y conformadora de Dios, como artista que no hace las cosas y se va, sino que las hace y de continuo las rehace, y sólo en la medida que está asistiéndolas como artífice tienen ser y pueden obrar [54].

En la propia Edad Media pretendieron los averroístas dar una interpretación mecánica del universo. Siger de Bravante pedía tratar *de naturalibus naturaliter* [55]. En esta dirección de pensamiento desaparecía la providencia, desfigurándose el sentido de la creación, concebido como un acto de necesidad, es decir, como un suceso "natural", sin dimensión ninguna de gratuidad. El mundo despliega su curso sin intervenciones exteriores. Todo lo admirable y sacramental desaparece de la consideración, como desaparece incluso el residuo de la "mitología" platónica latente en la forma y potencia intrínsecas de la naturaleza aristotélica. Se suprime toda vida y virtud interna en las cosas, junto con todo auxilio, signo o milagro proveniente del exterior. Desaparece "toda poesía", "para reducirse el universo a un ajuste mecánico de pequeños absolutos irreductibles" [56].

[54] BALTHASAR, H. U. von, "Der Naturbegriff in der katholischen Theologie", en *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln 1951, pp. 278-335; cfr. ALVAREZ TURIENZO, "San Agustín y la teoría de la *lex aeterna*...", p. 44.

[55] LAGARDE, Georges de, *La naissance de l'esprit laïque*. II, *Secteur social de la scolastique*, París-Louvain 1958, p. 33.

[56] *Ibid.*, p. 50.

5. Preparación de este cambio en el siglo XII.

Es corriente enjuiciar el siglo XII como etapa inmadura, que "no llega a una reconciliación de doctrinas" [57], ni consigue la organización científica suficiente para responder por sí ante los problemas de conjunto que tiene planteado el pensamiento. Fragmentario de contenido e indeciso de métodos, continuaba discurriendo bajo el régimen de las *auctoritates,* pese a la existencia de maestros tan independientes como Roscelin, Abelardo, Gilberto de la Porée, etc. De forma que puede calificarse el período como "ecléctico", siendo "la centuria XIII donde hay que buscar la emancipación de la mente y en la que se producen las primeras obras personales del escolasticismo" [58].

Pero esta apreciación, que puede estar justificada, al menos en parte, comparando los resultados de las dos centurias, no da cuenta e incluso impide hacerlo, de la transformación que tiene que cumplirse precisamente para que ese siglo XIII pueda tener "obras personales" y maduras. Aunque el siglo XII tenga su plenitud en el XIII, las razones del XIII hay que buscarlas antes. Y en este sentido es en el que ese siglo XII es importante; entonces entra en liza un nuevo espíritu, aunque no llegue a imperar de manera inequívoca en todos los representantes de aquel período, ni consiga hacerse con todos los problemas. Este espíritu nuevo lleva implícitas tales consecuencias que en función de él ha podido hablarse de la "desacralización de la naturaleza" que entonces y en virtud de él empieza a realizarse [59]. Esa expresión la tomamos de Chenu. El autor aduce pruebas abundantes confirmatorias del aserto, concretamente en el apartado que titula "La decouverte de la nature". "No se trata ahí de un mero sentimiento de la naturaleza... Es la toma de conciencia en estos hombres del siglo XII de tener que entenderse con una realidad exterior, presente, inteligible, eficaz..." [60]. En todos los planos de la cultura se despiertan síntomas de un temprano, pero definido humanismo, que subraya el lado temporal de la vida, que se entera

[57] STEENBERGHEN, *Aristotle in the West,* p. 25, citando una opinión de Wulf.

[58] *Ibid.,* pp. 31, 38, 40, 41.

[59] CHENU, *La Théologie au douxième siècle,* p. 27; cfr. PARÉ-BRUNET-TREMBLAY, *La Renaissance du XIIe siècle,* París-Ottawa 1933.

[60] *Ibid.,* p, 21.

del ser natural de las cosas y lo atiende con solicitud. Se contrapone la vertiente secular a la eclesiástica, como ocurre en una obra tan sintomática como *Roman de la Rose*[61], que abunda en matices epicúreos y naturalistas. Se desacralizan las instituciones en los planos social y político, apareciendo la tendencia a una especulación política de base físico-psicológica, como en Juan de Salisbury. Reclama la realeza una jurisdicción profana. Y la justicia empieza a orientarse hacia una administración basada en pruebas y razones, contra los procedimientos anteriores de sentido carismático, como las ordalías y juicios de Dios. El método dialéctico discute el terreno, en busca de "razones necesarias", fundadas en el discurso natural, al método de autoridad de los teólogos positivos. Y esto ya desde el siglo anterior, en casos como los de Berengario de Tours o el propio San Anselmo.

Frente a los *antiqui* se impone la mentalidad de los *moderni*. "Y es entonces cuando toma consistencia la categoría de los *philosophi*, como fuente de pensamiento, frente a los *sancti*"[62]. Empieza a plantearse problemáticamente el saber en forma de *quaestiones*, y son los *magistri* los representantes de la nueva autoridad doctrinal, con su rigor docente en el sentido del *liberaliter disputare*, frente a los *patres*, con su espontánea enseñanza pastoral[63].

En relación con la orientación naturalista de las mentes, Chenu señala, considerándolo como indicio decisivo, el empleo que empieza a hacerse del término *universitas*, con sentido absoluto y abstracto, para designar el universo como un todo sustantivo[64].

> "Estos hombres se entregan a la investigación de las causas como a la más aguda y típica de las actividades de la razón frente a la naturaleza, de la que la razón descubre la necesidad y la fecundidad: acto propio de la ciencia que provoca un rudo choque en la conciencia religiosa, cuyo acto propio, a su vez, era el de dirigirse directamente a la Causa suprema, frecuentemente, dentro de la inexperiencia de los inicios, a expensas de

---

[61] LAGARDE, *ob. cit.*, p. 39.

[62] CHENU, *Introduction a l'étude de saint Thomas d'Aquin*, p. 223.

[63] LANDGRAF, A. M., *Introducción a la Historia de la literatura teológica de la escolástica incipiente*, trad. de C. Ruiz Garrido, Barcelona 1956, pp. 20-21, 64.

[64] CHENU, *La Théologie au douxième siècle*, p. 22. Esta indicación relativa al uso del término "universitas" puede tomarse como indicio, pero no como argumento firme. De hecho se encuentra en la terminología agustiniana (*Nominalismo y comunidad*, pp. 119-121; cfr. CHENU, *ob. cit.*, p. 115; LAGARDE, *ob. cit.*, p. 40).

las causas segundas. Santo Tomás reaccionará firmemente contra tal desdoblamiento: *Detrahere ergo perfectioni creaturarum est detrahere perfectioni divinae virtutis.* Es literalmente la expresión que había empleado ya Guillermo de Conches, provocando un choque no menos vivo en las generaciones del siglo XII. Guillermo protesta con amarga ironía contra los que condenan la investigación de las causas: 'Ignoran las fuerzas de la naturaleza, quieren que permanezcamos vinculados a su ignorancia, nos rehusan el derecho de búsqueda, condenándonos a permanecer en estado rústico en una creencia sin inteligencia'. El recurso a la omnipotencia de Dios es simple retórica; la verdad desnuda requiere más sudores... No es la Biblia la que nos enseña la naturaleza de las cosas, que ha de provenir de la filosofía. Es la naturaleza de las cosas, declaraba ya Honorio de Autun, la que nos esclarece sobre la manera como se construye el universo (universitas)" [65].

El pasaje nos pone ante un sentido de la naturaleza que modifica cuanto hemos dicho en relación con el concepto agustiniano: una naturaleza necesaria y fecunda, para descubrir su razón intrínseca por medio de unas facultades que reclaman autonomía. Un mundo que tiene consistencia hacia dentro, del que pueden seguirse las vicisitudes sin recurso a ninguna acción o poder exterior, ya que los sujetos que tienen una esencia en su poder, tienen también en su poder la capacidad de autodespliegue y causación propia.

San Pedro Damiano había puesto en guardia contra las explicaciones de los "filósofos", que utilizaban principios derivados "del curso sólito de la naturaleza, según las causas inferiores". En ese "curso sólito" hay un evidente eco de San Agustín. Como lo hay en un autor de la escuela de Chartres al escribir, directamente contra "los impíos", que querían "negar a Dios el poder de modificar el curso acostumbrado de las leyes naturales" [66].

"Nemo itaque impie cogitet, sicut quidam impii cogitaverunt, nihil contra naturam, scilicet contra solitum cursum naturae, provenire posse, cum ex quibusdam causis occultis, quae in mente creatoris ab aeterno sunt absonditae, ad ostensionem gratiae Dei multa contra-solitum naturae cursum proveniant, non contra naturam, quae est voluntas Dei" [67].

Como puede apreciarse, discurre por la mentalidad así dibujada una ola de criticismo, que va a servir de fermento para preparar la masa de cuestiones y de actitudes de que se beneficiará el siglo XIII, y de las que sólo en los siglos siguientes se sacarán todas las conse-

[65] CHENU, *La Théologie au douxième siècle,* pp. 25-26.
[66] SAN PEDRO DAMIANO, *De div. omnip.*, 11.
[67] Citado en CHENU, *La Théologie au douxième siècle,* p. 27, nota 3

cuencias. El espíritu dispuesto de esta manera es el que condiciona la victoria de Aristóteles, que, contra todos los vientos, acaba imponiéndose a través de una penetración lenta pero segura, sobre todo durante la primera mitad del siglo XIII [68]. Contra Aristóteles reacciona la conciencia difusa que venía educada por la tradición y que se encargan de preservar, en lo posible, las autoridades públicas del tiempo. Pero la conciencia científica diferenciada está a favor de él. Y el "profesional" de la filosofía o de la política termina imponiéndose sobre las directrices del espíritu antiguo. Reobrando sobre los portavoces de las mismas, acaban por condicionar los espíritus en vistas a la aceptación común de la nueva situación. La trascendencia de este hecho puede apreciarse tomando a la letra el dicho, un tanto efectista, de Gilson, de que el tomismo es el único modernismo que ha prosperado en la Iglesia. La gravedad que entraña la sustitución que así se cumple la señalan estas palabras de Lagarde: "El descubrimiento de Aristóteles favoreció la eclosión de un racionalismo pagano que es el drama del siglo XIII, y la crisis por la que atraviesa la cristiandad en este período" [69].

Aunque convenga advertir que, con frecuencia, se ha tendido a exagerar la divisoria que separa el tomismo de la tradición doctrinal anterior. Hoy, en cambio, sabemos, al menos esto nos dicen serios investigadores, que esa divisoria así marcada puede ser válida referida al "tomismo", pero no en relación con el propio Santo Tomás, en quien no parece que haya que ver un "filósofo" empeñado en separarse de las fuentes cristianas, sino un autor imbuido de la concepción religiosa del mundo y que ve todos los problemas en el horizonte de una profunda experiencia teologal [70].

SATURNINO ALVAREZ TURIENZO, O. S. A.

---

68 STEENBERGHEN, *Aristotle in the West,* pp. 59 ss.; LAGARDE, *ob. cit.,* pp. 12 ss. Para ver el sentido del concepto de naturaleza en Aristóteles, puede consultarse MANSION, Augustin, *Introduction a la Physique Aristotélicienne.* Louvain-París 1945, pp. 59-65.

69 LAGARDE, *ob. cit.,* p. 49.

70 Cfr. HAYEN, André, *La communication de l'être d'après saint Thomas d'Aquin.* I, *La Métaphysique d'un théologien,* París-Louvain 1957; FABRO, Cornelio, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommasso d'Aquino,* Torino 1950. Véase nota 5.

«Auctoritas» y «ratio» en la teología de San Bernardo *

San Bernardo [1] ofrece en el conjunto de sus escritos lo que se entiende por una teología sistemática. Esto lo ha reconocido con razón,

---

* Las obras de SAN BERNARDO se citan por PL 182, 183. Los *Sermones super cantica*, ed. *S. Bernardi Opera*, Romae 1557.

[1] De entre la numerosa bibliografía de San Bernardo se ha escogido la que más relación tiene con el tema: BERNARD DE CLAIRVAUX, Commission d'histoire de l'Ordre de Citeaux, París 1953; BERNARD VON CLAIRVAUX, *Mönch und Mystiker*, Internat, Bernardus Kongress Mayance, 1953. Hrsg. von J. Lorzt, Wien 1955; BERNHARDT, J., *Bernhardische und Eckhartische Mystik*, Kempten 1912; COTTIAUX, J., "La conception de la théologie chez Abélard", en *Rev. d'hist. eccl.*, 28 (1932), 247-295; 535-551; 788-828; DEUTSCH, S. M., *Peter Abälard. Ein kritischer Theologe des zwölften Jahrhunderts*, Leipzig 1883; DUMONTIER, M., *Saint Bernard et la Bible*, París 1953; GHELLINCK, J. de, *Dialectique, théologie et dogme, aux IX-XII siècles* (Mélanges Festgabe Prof. Beaumker. Studien zur Geschichte der Phil. Beiträge), Münster 1913, pp. 79-99; GHELLINCK, J. de, *Le mouvement théologique du XII siècle*, París 1914; GILSON, E., *Die Mystik des heiligen Bernhard von Clarvaux* (Uberst. Ph. Böhner), Wittlich 1936; JANAUSCHEK, L., *Bibliographia Bernardina*, Wienne 1891; KLEINEIDAM, E., *Wissen, Wissenschaft, Theologie bei Bernhard von Clairvaux* (Ehrfurter theologische Schriften, I), Leipzig 1955; KRAUSEN, E., "Die Bernhard-Literatur 1953 aus dem deutschen Sprachraum", en *Cistercienser-Chronik*, 31-32 (1955), 59-64; LECLERCQ, J., *Etudes sur saint Bernard et le texte de ses écrits*, Romae 1953; LECLERCQ, J., *St. Bernard mystique*, Brugge 1948; LANDGRAF, A. M., "Probleme um den hl. Bernard von Clairvoux", en *Cistercienser-Chronik*, 27-28 (1954), 1-16; LINBART, R., *Die Mystik des hl. Bernhard von Clairvaux*, München 1923; LOSSKY, V., "Etudes sur la terminologie de S. Bernard", en *Archivum latinitatis medii aevi*, Bulletin Du Cange, 17 (1943); *Melanges S. Bernard*, Dijon 1953; ROBERT, G., *Les Ecoles et l'énseignement de la théologie au XII siècle*, París 1909; *Saint*

entre otros, Gilson [2]. También es verdad que su teología está marcada esencialmente por rasgos místicos y que sus intereses y fines están colocados, más que en una dirección teorética, en una práctica. Pero aunque él no busque de modo directo lo científico y teorético, no quiere esto decir que en el fondo de sus pensamientos sobre los caminos por los que se puede llegar a Dios no haya una teoría bien construida sobre Dios, el mundo y los hombres. Y puede suceder—como de modo que puede parecer extraño sucede en muchos autores místicos—que escriba a menudo en contra de la filosofía y de los métodos escolásticos, y a pesar de ello sea su teología una teoría de la salvación en la que se entremezclen intensamente el mundo de la filosofía y el de la fe, y en tal grado que sea difícil a primera vista el distinguir lo que pertenece a una o a otra esfera.

En la obra del Santo se reflejan además su modo de ser personal, lleno de contrastes y contradicciones—su vida difícil de monje y de hombre ocupado con el mundo, el *Doctor Melifluus* y el defensor de la guerra santa—, así como el mismo carácter de su época [3]. Algo hay que tener también en cuenta: San Bernardo era un orador, un predicador, más que un *Magister*. Tiene, sin duda, el arte de escribir, pero su terminología no sobresale por la precisión. Y su entusiasmo de orador y la exaltación mística con que muchas veces habla no permiten que se le tome todo al pie de la letra, si es que quiere entendérsele exactamente.

San Bernardo, quizá no de modo tan consciente y con afán crítico, ha usado de la filosofía y de los principios filosóficos para la iluminación de lo creído. En su caso parece que no tiene mucho sentido la

---

Bernard, Homme d'Eglise, Témoignages, París 1953; "Saint Bernard, théologien", en *Analecta sacri ordinis cisterciensis,* IX (1953), fascs. 3-4; *San Bernardo.* Milano 1854; Spicq, P. C., *Exquisse d'une histoire de l'éxegese latine au moyen âge,* París 1944; Stange, C., *Bernhard von Clairvaux,* Berlín 1954; Talbot, C. H., "Bibliografia di S. Bernardo", en *Rivista di Storia della Chiesa in Italia,* 7 (1954), 438-442; Vacandadrd, E., *Abélard et sa lutte avec St. Bernard,* París 1881; Vacandard, E., *Leben des hl. Bernard von Clairvaux,* Übers. Mathias Sierp, Mainz 1897; Van der Hout, F. A., "Saint Bernard, philosophe", en *Citeaux in Nederlanden,* IV, 1 (1953), 187-205; Vanni Rovighi, S., "S. Bernardo e la Filosofia", en *Rivista di filosofia Neo-scolastica,* 1954, fasc. 1, pp. 20-35.

[2] Gilson, E., *Die Mystik des heiligen Bernhard von Clairvaux,* 19.

[3] *Ep. 363,* 5, PL 182, 565; *Liber de laude novae militiae ad milites Templi,* III, 5, PL 182, 924-925; *Ep. 250,* 4, PL 182, 451.

distinción entre teología monástica y escolástica en la manera en que corrientemente se entiende. La llamada teología monástica no es, en el caso del Santo, por lo que se refiere a las fuentes, una teología puramente escrituraria. En cuanto a los métodos, no es tampoco puramente práctica ni fundada solamente en la experiencia. Por parte del objeto, tampoco olvida el Santo el dar explicaciones de dogmas; piénsese, por ejemplo, en el caso de la teoría de la satisfacción, aunque hay que conceder que se detiene en especial en los sucesos de la vida de Cristo. Esto aparte de la consideración de que también teólogos que pasan por escolásticos están orientados a la práctica.

Quizá la diferencia entre la teología monástica y la escolástica no esté tanto en la aplicación o no aplicación de la dialéctica a lo creído, sino más bien en la intención y en el modo de empleo de la dialéctica, que en el caso de la teología monástica no es tan claramente perseguido ni tan conscientemente como en el de la teología escolástica. Esta sería conscientemente racionalista; la otra, no de modo tan claro, un poco inconsciente, porque de hecho quiere y pretende construirse fundamentada en la autoridad, mejor que por propio y libre reflexionar o por un método buscado para aplicar una determinada construcción filosófica a la revelación con el fin de obtener conclusiones. Así la teología monástica estaría más dentro de la tradición, más ligada a la historia, y por lo tanto tendría menos posibilidades de progreso. Por naturaleza se opone a las novedades, es autoritaria, va con su tiempo. Pero a pesar de esto es posible que sea en esencia la teología monástica más racionalista en el fondo que la llamada escolástica.

I. «Auctoritas» y «ratio» en sentido amplio.

San Bernardo está dentro de la teología mística, tiene claramente intereses prácticos; por consecuencia, casi de modo automático, se da en él una fuerte ligazón a la tradición y a la historia.

De hecho se encuentran en él el sentido de *auctoritas* y *ratio* tomados en sentido amplio. *Auctoritas* significando todo lo que se ha recibido al través de la historia, y *ratio* como la penetración racional de lo recibido, una penetración con tendencia mística casi siempre, que por eso puede quizá calificarse de "autoritativa". No es una *ratio* normal o corriente, sino más bien una *consideratio*.

1. *Auctoritas.*

Sin duda que para el Santo es la Escritura, y sobre todo la recta interpretación de la Escritura hecha por la Iglesia, la primera y principal *auctoritas*. Esto aparece claramente cuando se considera el concepto *auctoritas* en sentido estricto al través de sus escritos. Pero aunque el Santo no lo reconozca expresamente, valen para él como autoridades las opiniones de diversos filósofos, de modo semejante a lo que ocurre en otros teólogos medievales. No puede pensarse que para él sean sólo autoridades las opiniones de otros Santos Padres o teólogos anteriores al Santo. Numerosas teorías filosóficas han entrado por los más diversos caminos en su teología. El tesoro de tradición recogido es grande en él. De modo más señalado—cosa que suele pasar en los autores místicos en general—hay en la teología de San Bernardo influjos importantes de las corrientes platónica, neoplatónica, estoica. En el caso del Santo no se reconoce esto con gusto. Y hasta puede ser que ni él mismo fuera demasiado consciente de ello, porque no recogiese las teorías directamente de sus fuentes.

Pueden observarse en el Santo influencias notables del estoicismo. Los estoicos han merecido de modo indirecto la alabanza suya, aunque siempre la alabanza está restringida con ciertas reservas críticas [4]. A veces se tiene la impresión de que se han introducido muchas ideas senequistas en la construcción de su pensamiento ascético. Como Séneca, muestra un estoicismo moderado en muchos puntos y en su mismo modo de ser [5]. Quizá ha penetrado mucho estoicismo en el Santo al través de Cicerón [6].

Clarísimos son también los influjos platónicos y neoplatónicos, aunque el Santo hable en tono despreciativo sobre Platón, juntamente con Aristóteles [7].

---

[4] "Cum enim nonnullos viderint philosophi alienis delectari laudibus et gloriam ab invicem quaerere; qui inter eos fuere praecipui, prudenter adverterunt vanam esse huiuscemodi gloriam, et penitus contemnendam. Sed considerantes deinde, ac studiosius inquirentes, quaenam appetenda esset gloria sapienti; hic iam plane evanuerunt in cogitationibus suis, propriam cuique sufficere gloriam arbitrantes, quasi vero anima, quae a semetipsa esse non potest, a se possit esse beata" (*Sermones de diversis, Sermo VII*, 1-2, PL 183, 558-559).

[5] "Non sum, fateor, insensibilis ad poenas: mortem horreo meam et meorum" (*Sermones in cantica, Sermo 26*, VI, 9, 177)

[6] GILSON, E., *Die Mystik des heiligen Bernhard von Clairvaux*, 32-33.

[7] "... Non Platonem legere, non Aristoteles versutias inversare..." (*In festo*

Sin embargo, a pesar de la opinión desfavorable del Santo por los filósofos en general, y por la filosofía, esas doctrinas filosóficas valen como autoridad para él y han realizado una influencia notable en su obra. Se encuentran abundantes ejemplos de estas influencias filosóficas en la obra de San Bernardo. Piénsese en el concepto de Dios como *maximus spiritus, summum bonum, sapientia* [8]; en la concepción del mundo como algo extraño al hombre y con naturaleza de sombra, como *regio dissimilitudinis*. El hombre se encuentra de camino sólo a su verdadera patria; ésta se alcanzará por la muerte [9]. Claro que el cuerpo no es ya para él simplemente cárcel del alma como para los neoplatónicos y como es el caso en algunos místicos [10]. Hay en él una cierta suavidad senequista. El cuerpo necesita ayuda, aunque también se le debe tratar con dureza para separarse de él tanto como sea posible [11]. Sin embargo, no puede menos de resaltar un dualismo entre alma y cuerpo, que se pone de manifiesto, sobre todo, en su doctrina teológica de la concupiscencia y en un pesimismo exagerado en su concepción del hombre que recuerda a menudo al mismo Lutero. Y esto constituye, precisamente, el fondo de su doctrina ascética [12].

SS. Petri..., Sermo I, 3, PL 183, 407); "Numquid quia Platonis argutias, Aristotelis versutias intellexi, aut ut intelligerem laboravi?" (*Sermo tertius in festo Pentecostes,* 5, PL 183, 323). Cfr. E. Gilson, *Die Mystik des hl. Bernard,* 30.

[8] "Ipsa est Deus noster, maximus Spiritus, maxima mansio spirituum beatorum; et ne quid hic sibi usurpet sensus seu imaginatio, veritas est, sapientia est, virtus, aeternitas, summum bonum" (*De consideratione,* V, 1, 2, PL 182, 789).

[9] "Repatriasse erit hoc, exisse de patria corporum in regionem spirituum... Unde interim absumus; et ubi sumus, vallis est lacrymarum, in qua sensualitas regnat, et consideratio exsulat: in qua libere quidem et potestative se exserit sensus corporeus, sed intricatus caligat oculus spiritualis..." (*De consideratione,* V, 1, 2, PL 182, 789). Cfr. *Faedon,* XI, 66b.

[10] Por ejemplo, Eckhart. Cfr. *Sermo LV,* 4, n. 548, LW IV, 459.

[11] *De diligendo deo,* XI, 31, PL 182, 993; *Ep. 254,* 5, PL 182, 461; *Ep. 266,* 1, PL 182, 471; *Sermo de conversione ad clericos,* III, 4, PL 182, 837; *De consideratione,* V, 4, 9, PL 182, 793.

[12] "Videt denique anima sese contaminatam, nec per alium, sed per proprium corpus, nec aliunde quam a seipsa. Est enim quiddam animae, sicut memoria quae inficitur, sic voluntas ipsa quae inficit... Nunc autem et ratio minus habens, caeca quodammodo, quod hactenus ista non viderit; infirma omnino, quod ne agnita quidem praevaleat reparare; et memoria foedissima pariter et foetidissima, et voluntas languida, et horrendis ulceribus undique scaturiens invenitur. At ne quid ex omnibus quae sunt hominis relinquatur, ipsum etiam corpus rebelle est, et singula membra fenestrae singulae, quibus mors intrat ad animam, et incessanter exuberat ipsa con-

Hay en el pensamiento de San Bernardo mucho ante lo que no puede decirse que proceda todo exclusivamente de los Santos Padres o de la Escritura como fuente. El conocimiento que el Santo muestra de las citadas corrientes filosóficas prueba que tuvo más que una pura información de ellas. San Bernardo no es como sucede con otros autores cristianos agradecido a estas doctrinas—por ejemplo San Agustín o Santo Tomás—. Pero hay que suponer que por lo menos le era conocido que los platónicos, neoplatónicos y estoicos habían representado doctrinas que luego él mismo defiende y extiende [13].

2. *Ratio.*

¿Cómo hay que entender este concepto *ratio* en San Bernardo? ¿Se encuentra en él el sentido de ser una penetración espiritual de lo que se ha recibido por la tradición? ¿Siente la necesidad de analizar y profundizar lo que ha recibido por el camino de la autoridad, para hacerlo así propio de algún modo?

Que el Santo realizó esta penetración está también fuera de duda, pero interesante es notar que parece que no se da en él una penetración puramente natural o una elaboración filosófica pura de lo recibido o de lo creído fuera del dominio de la fe. Por lo menos, no puede realizarse esto, según sus propias teorías. Su pensamiento entero y su actividad total humana están de modo querido y buscado dentro de la esfera religiosa. Lo religioso es lo que abarca todo para él. La *ratio* no tiene para él el sentido de razón que piensa sólo siempre más allá para alcanzar conclusiones sobre lo creído, sino que es una *ratio* que está como hundida y sumergida en una atmósfera mís-

---

fusio" (*Sermo de conversione ad clericos,* VI, 11, PL 182, 841); "... Quia non solum conceptio mea inmunda, sed mors perversa, vita periculosa, et post mortem restat mors gravior, mors secunda" (*Sermo secundus in festo Pentecostes,* 5, PL 183, 828); "Vulnerati sumus ingredientes mundum, conversando in mundo, exeundo de mundo: a planta pedis usque ad verticem non est sanitas in nobis" (*Sermones de diversis, Sermo XLII,* 2, PL 183, 662; cfr. *Sermo primus in circumcisione domini,* 3, PL 183, 134; *Sermo quintus in quadragesima,* 1, PL 183, 178; *Sermo decimus sextus,* 4, PL 183, 249; *Sermones de diversis, XXVIII,* 4, PL 183, 618; *Sermo de passione domini,* 6, PL 183, 266).

[13] ¿Cómo se realizaron de hecho estas influencias? De modo directo (cfr. DECHANET, Jean M., *Aux sources de la pensée philosophique de S. Bernard,* Actes du Congrès de Dijon, 76, 72, 77); por medio de San Agustín, como piensa Landgraf (LANDGRAF, M., *Bernhards Verhältnis zur Theologie des 12 Jhs.,* 47), o a través de la lectura de los Padres griegos (DANIELOU, J., *Saint Bernard et les Pères Grecs,* Actes du Congrès de Dijon, 46-55).

tica, es una *ratio* meditativa, una "*consideratio*" de lo creado y de todos los objetos que se encuentran delante de la contemplación del hombre: Dios, los hombres el mundo. Esto no se consigue según su expresa opinión, por un esfuerzo del pensar dialéctico, sino más bien es algo que brota en el fondo del hombre que se ha adentrado en sí mismo, del hombre libre de las impresiones de los sentidos, del que se encuentra más allá de los acontecimientos terrenos, elevado hasta lo invisible y espiritualmente puro, vuelto a Dios. De nuevo no es difícil encontrar en estas ideas sobre el proceso espiritual del conocimiento elementos platónico y neoplatónico, unido a un prefranciscanismo por el que concluye el Santo, que no es tan necesario el aprender mucho o el mucho leer, como el meditar libre en la naturaleza [14].

Dentro de lo que pueda referirse al sentido amplio de *ratio* en el Santo se ve que *ratio* es para él una de las tres partes esenciales del alma, lo que no significa en modo alguno una tripartición estricta. Acentúa como San Agustín la unidad del alma expresamente. En *memoria, ratio* y *voluntas, in his tribus consistit anima nostra* [15]. La *ratio* sola no tiene, por lo tanto, ninguna tarea propia, sino más bien todo es tarea de alma con sus dos brazos: amor y conocimiento [16]. Amor y conocimiento se compenetran íntimamente; existe algo así como un entendimiento de amor. Cita el *amor ipse notitia est* de Gregorio Magno [17], y aunque parece que el peso cae más bien en general en el Santo de parte del amor [18], en el fondo, con su teoría del amor pensante o del pensamiento amoroso acentúa la unidad del

---

[14] "Experto crede; aliquid amplius invenies in silvis quam in libris. Ligna et lapide docebunt te quod a magistris audire non possis..." (*Ep. 106*, 3, PL 182, 242).

[15] "Movet memoriam, rationem docet, movet voluntatem. In his enim tribus tota consistit anima nostra" (*Sermo I in festo Pentecostes*, 5, PL 183, 325); "Denique tota ipsa nihil est aliud quam ratio, memoria et voluntas" (*De conversione ad clericos*, VI, 11, PL 182, 841).

[16] "His igitur fortassis quasi duobus animae brachiis, intellectu videlicet et amore, id est cognitione et dilectione veritatis..." (*Ep. 18*, 3, PL 182, 121).

[17] "Exponit beatus Gregorius, quia amor ipse notitia est (*Sermones de diversis*, 29, 1, PL 183, 620). Cfr. GREGORIUS, *Hom. 27 in Evang.*, PL 76, 1207).

[18] "Communem itaque habentes, vitam quidem cum arboribus, sensum vero et appetitum, et aeque vitam cum pecoribus; id quod dicitur voluntas, nos ab utrisque discernit" (*De gratia et libero arbitrio*, II, PL 182, 1003-1004); "Unum siquidem tui et angeli optimum, ratio est" (*De consideratione*, V, III, 5, PL 182, 790) .

alma. Hay una integración entre conocimiento y amor, entre deseo y conocimiento, entre fe y conocimiento, entre deseo y amor [19].

¿Puede admitirse que cuando el Santo hable de *rationes certae*, al lado de *congruae auctoritates* [20], o cuando dice que algo no lo permite la *ratio* [21], se trate de un conocimiento natural que investiga lo revelado? Hay que contestar negativamente a esta pregunta. Algo así no se da según la concepción teológica de San Bernardo. Para aclarar esto hay que llegar a la determinación de su comprensión de *auctoritas* y *ratio* en sentido estricto. Así se demostrará claramente que el Santo utiliza por una parte una *ratio* que está en cierto sentido como restringida por la *auctoritas*, por otra parte una *ratio* que no se puede comprender nunca en sentido puramente natural; se trata de una *ratio* fortificada, iluminada por la fe.

II. «Ratio» y «auctoritas» en sentido estricto. Fe y razón en la fe.

La fe es el primero y fontal conocimiento para San Bernardo.

El hombre pertenece, con los ángeles, a aquellas esencias que están creadas para conocer a Dios [22]. Por la fe y la memoria se justifica el hombre. Por la fe alcanza la comprensión, la intelección [23]. Este co-

---

[19] "... Si non desideraveritis, non perfecte amabitis" (*Ep. 18*, 2, PL 182, 121); "Sicut autem fides ducit ad plenam cognitionem, sic desiderium ad perfectam dilectionem" (*Ep. 18*, 2, PL 182, 121); "In hoc est mirum, quod nemo te quaerere valet, nisi qui prius invenerit. Vis igitur inveniri ut quaeraris, quaeri ut inveniaris" (*De diligendo Deo*, VII, 22, PL 182, 987); "Donec perfecte habeat, perfecte desiderare non potes; sed nec et perfecte habere, donec perfecte desideret (*In Festo omn. sanctor. Serm. I*, 11, PL 183, 458). Cfr. IVANKA, Endre von, *L'union à Dieu. La structure de l'âme sélon S. Bernard* (Saint Bernard Théologien, 202-208).

[20] "Nec dubito ad manum tibi esse rationes certas, et congruas auctoritates quibus facile id possis" (*Epistola ad Hugonem de S. Victore, de baptismo. Praefatio*, PL 182, 1301).

[21] "Sed non valuit ante sancta esse quam esse, siquidem non erat antequam conciperetur... Nec hoc quidem admittit ratio" (*Ep. CLXXIV*, 7, PL 182, 335).

[22] "Duas ad intelligendum se condidit universitatis Auctor creaturas, hominem et angelum" (*S. Bernardi Sententiae*, 12, PL 183, 750).

[23] "Hominem justificant fides et memoria: angelum beatificant intellectus et praesentia. Et quia homines quandoque perducendi sunt ad aequalitates angelorum, necesse est ut interim justificentur per fidem, et proficiant ad intellectus. Scriptum est enim: nisi credideritis, non intelligetis..." (*ibid*).

nocimiento es sólo realizable en una esfera religiosa, por la fe y en la fe. La fe no es ningún conocimiento puramente sentimental o ciego que no tienda de por sí al conocimiento de lo creído. En la fe se reúnen *voluntas* y *ratio*. La fe es *voluntaria quaedam et certa praelibatio necdum propallatae veritatis*[24].

El Santo enumera tres caminos para llegar al conocimiento: o por *fides*, por *intellectus* o por *opinio*[25]. La fe tiene sobre el *intellectus* la ventaja de que no sólo posee la verdad cierta, sino también una *notitia veritatis*[26]. ¿Cómo se realiza, según el Santo, la penetración de lo creído? Naturalmente piensa el Santo que cuando no se cree no se conoce. La fe es lo primero, pero al mismo tiempo es una *via ad intelligendum*.

De nuevo pueden observarse en la penetración de lo creído que los elementos filosóficos no permanecen lejos. De hecho llega a la comprensión de lo creído por un proceso del filosofar, del pensamiento[27]. Interesante es en conexión con esto lo que para el Santo significa la *consideratio*. En ella distingue tres grados. El más elevado corresponde a la *consideratio speculativa*, teñida de platonismo[28]. La *consideratio* realiza un conocimiento profundizante en la fe y tiene una fuerza purificadora hasta para la misma fuente de que procede la *mens*[29]. En este filosofar sobre sí mismo y sobre el mundo se trata

---

24 *De consideratione*, V, 3, 6, PL 182, 790.

25 "Is, et qui cum eo sunt beati spiritus, tribus modis, veluti viis totidem, nostra sunt consideratione vestigandi, opinione, fide, intellectu. Quorum intelligentia nudam et manifestam; caeterum opinio certi nihil habens, tuetur. Habent illa duo certam veritatem; sed fides clausam et involutam, intelligentia nudam et manifestam; caeterum opinio certi nihil habens, verum per verisimilia quaerit potius, quam apprehendit" (*De consideratione*, V, 3, 6, PL 182, 790).

26 "Verus nempe intellectus certam habet non modo veritatem, sed notitiam veritatis" (*De consideratione*, V, 2, PL 182, 790).

27 "Nec ille minor qui hunc sibi gradum ad illa invisibilia philosophando constituit..." (*De consideratione*, V, 12, PL 182, 789).

28 "Vis tibi has considerationis species propriis distingui nominibus? Dicamus, si placet, primam dispensativam, scundan aestimativam, tertiam speculativam. Horum nominum rationes diffinitiones declarabunt. Dispensativa est consideratio sensibus sensibilibusque rebus ordinate et socialiter utens ad promerendum Deum. Aestimativa est consideratio prudenter ac diligenter quaeque scrutans et ponderans ad vestigandum Deum. Speculativa est consideratio se in se colligens, et, quantum divinitus adjuvatur, rebus humanis eximens ad contemplandum Deum" (*De consideratione*, V, 2, 4, PL 182, 789-790).

29 "Et primum quidem ipsum fontem suum, id est mentem, de qua oritur

ciertamente de un filosofar en la fe. El Santo distingue diversos grados de la verdad. El primer grado es el conocerse a sí mismo [30]—socratismo, senequismo, agustinismo—. El segundo es una especie de misericordia y compasión sobre el lamentable estado del otro, cuando se ha reconocido ya en sí mismo la propia debilidad [31]. El tercero se consigue cuando se tiene purificado el ojo del alma, purificación necesaria para conocer los objetos divinos y celestiales [32]. Al primer grado dirige la *ratio*. Para los otros dos son necesarios el *affectus* y la *puritas* [33]. Estos tres grados los produce la Trinidad en el alma [34]. El Santo describe detalladamente cómo se lleva a cabo esta obra. El Hijo eleva la *ratio* del hombre que está apresada por la carne, ciega por la ignorancia [35]. Más adelante se volverá de nuevo sobre la significación de Cristo como Maestro para San Bernardo.

La *ratio* no es para el Santo ninguna *ratio* natural. Si él habla de filosofar, no se trata en él de un puro pensar sin el influjo de la misma fe. Pero, por otra parte, el camino por el que se realiza y desarrolla esta *ratio* no es puramente religioso o revelado, no es algo que

---

purificat consideratio. Deinde regit affectus, dirigit actus, corrigit excessus..." (*De consideratione*, I, 7, 8, PL 182, 737).

30 *De gradibus humilitatis et superbiae*, IV, 13, PL 182, 948.

31 *De gradibus humilitatis et superbiae*, V, 16, PL 182, 950-51.

32 *De gradibus humilitatis et superbiae*, VI, 19, PL 182, 951-952.

33 "Cum sint itaque tres gradus seu status veritatis, ad primum ascendimus per laborem humilitatis, ad secundum per affectum compassionis, ad tertium per excessum contemplationis. In primo veritas reperitur severa, in secundo pia, in tertio pura. Ad primum ratio ducit, qua nos discutimus; ad secundum affectus perducit, quo aliis miseremus; ad tertium puritas rapit, qua ad invisibilia sublevamus" (*De gradibus humilitatis et superbiae*, VI, 19, PL 182, 952).

34 "In primo siquidem gradu Filius, in secundo Spiritus sanctus, in tertio mihi Pater operari videtur... Quia vero non solum Filius, sed et Pater et Spiritus sanctus veraciter Veritas appelantur; constat quod una eademque Veritas, servata proprietate personarum, tria haec in tribus gradibus operatur..." (*De gradibus humilitatis et superbiae*, VII, 20, PL 182, 952).

35 "Dei quippe filius, verbum scilicet ac sapientia Patris, primum quidem illam animae nostrae potentiam, quae ratio dicitur, cum reperit carne depressam, peccato captivam, ignorantia caecam, exterioribus deditam; clementer assumens potenter erigens, prudenter instruens, introrsum trahens ac mirabiliter utens tanquam pro se vicaria, ipsam sibi judicem statuit, ita ut pro reverentia Verbi cui coniungitur, ipsa sui accusatrix, testis, et judex, contra se veritatis fungatur officio. Ex qua prima conjunctione Verbi et rationis, humilitas nascitur..." (*De gradibus humilitatis et superbiae*, VII, 21, PL 182, 953).

tenga sólo que ver con la revelación. El camino de la iluminación está lastrado esencialmente con el dualismo sensible-suprasensible, entendido al modo platónico casi exclusivamente. La *ratio* es, en este sentido, para el Santo, ni algo puramente natural, ni puramente sobrenatural. Lo revelado y lo filosófico, lo llamado natural y sobrenatural están enlazados en una cercanía difícilmente separables. El fin, el método, el recorrido de estas aventuras de la razón están fuertemente marcados por rasgos platónicos [36].

Observando algunos rasgos esenciales de la concepción de la fe por San Bernardo, puede verse más claro el porqué de su enemistad contra los filósofos y la filosofía, al mismo tiempo que se ponen de manifiesto las relaciones entre teología y dialéctica en su construcción teológica.

1. La fe tiene para el Santo un carácter de seguridad, de superioridad, de misterio.

2. La fe tiene una significación salvadora y una trascendencia esencial el magisterio de Cristo y la Iglesia.

III. Posición de San Bernardo ante la dialéctica y la filosofía.

En cierto sentido puede concederse que San Bernardo tiene frente a la dialéctica una posición parecida a la de San Anselmo. Es anselmiano en su deseo de meditar más allá y a partir de lo creído para conseguir una mayor comprensión de ello. Nada desea con tanto ardor el hombre como el profundizar lo creído [37]. La ciencia de lo creído es como para San Anselmo una especie de alimento espiritual para el alma. Es negligencia su descuido. Ese conocer a partir de la fe no es un puro y simple "conocer", sino un comprender pleno y repleto, un *comprehendere*. Para ello utiliza el Santo no sólo la *ratio,* sino también el amor, por medio del *intellectus* y del *amor* se alcanza esa

---

[36] Cfr. *De consideratione,* V, 2, 4, PL 182, 790; *Sermones de diversis,* XV, PL 183, 578.

[37] "Nil autem malumus scire, quam quae fide iam scimus" (*De consideratione,* V, 3, 6, PL 182, 791). Cfr. Anselmus "... negligentia mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere" (*Cur Deus homo,* I, 1, vol. II, 48); "Domine, quis credidit auditui nostro? O utinam saperent et intelligerent! Verum nisi crediderint, non intelligent" (*Ep. CVII,* PL 182, 247).

comprehensio [38]. Y, como es natural, para esta *comprehensio* se necesita más que el *disputare* el *orare* [39].

Pero el Santo sabe también que el *disputare*, la habilidad y la práctica de los métodos dialécticos, es también algo provechoso para el teólogo, sobre todo, como también pensaba San Anselmo, si se trata de discutir con el hereje—el infiel de San Anselmo [40]—. No está en contra de la *argumentatio* ni en contra de la manera especial como la dialéctica consigue conducir los argumentos hasta un fin. Hasta reconoce, cosa que no solía ser tan corriente y natural en su época, que a los herejes no hay que combatirlos con armas, sino con argumentos [41]. El Santo discute y arguye con arreglo a los métodos científicos teológicos usuales entonces. Se sirve de las *congruae auctoritates ad credendum* y de las *certae rationes ad intelligendum* [42].

Para la salvación del particular no es la ciencia necesaria, pero la

---

[38] "... comprehendere cum omnibus sanctis, quae sit longitudo, latitudo, sublimitas, et profundum. Comprehendere dixit, non cognoscere; ut non curiositate contenti scientiae, tota cura fructui inhiemus. Non in cognitione est fructos, sed in comprehensione" (*De consideratione,* V, 13, 27, PL 182, 984); "Si enim adhuc absentes initiat fides, et desiderium; praesentes profecto consummat intellectus et amor. Sicut autem fides ducit ad plenam cognitionem, sic desiderium ad perfectam dilectionem... Intellectus igitur est fructus fidei, perfecta charitas desiderii... His igitur fortassis quasi duobus animae brachiis, intellectu videlicet amore, id est cognitione et dilectione veritatis, amplectitur et comprehenditur cum omnibus sanctis longitudo, latitudo... hoc est aeternitas, charitas, virtus et sapientia" (*Ep. XVIII,* 2, PL 182, 121).

[39] "Puto iam facile est quattuor nostra haec, quattuor illis Apostoli assignare, dum longitudinem comprehendit meditatio promissorum, latitudinem recordatio beneficiorum, sublimitatem contemplatio majestatis, profundum inspectio iudiciorum. Quaerendus adhuc fuerat, qui nec satis adhuc inventus est, nec quaeri nimis potest ac orando forte quam disputando dignius quaeritur, et invenitur facilius" (*De consideratione,* V, 14, 32, PL 182, 806-807).

[40] "Itaque homo de Ecclesia exercitatus et doctus, si cum haeretico homine disputare aggreditur, illo suam intentionem dirigere debet, quatenus ita errantem convincat, ut et convertat, cogitans illud apostoli Jacobi, quia qui converti fecerit peccatorem ab errore viae suae, salvabit animam eius a morte..." (*Sermones super cantica, sermo 64,* III, 8, 170). Cfr. Anselmus: "Ad confutendam insipientiam et frangendam duritiam infidelium, et ad pascendum eos qui, iam corde fide mandato, eiusdem fidei ratione delectantur" (*De fide Trinitatis praef.,* PL 158, 259).

[41] "Capiantur, dico, non armis, sed argumentis, quibus refellantur errores eorum" (*Sermones super cantica, sermo 64,* III, 8, 171).

[42] *Tr. de bapt. praef.,* PL 182, 1031.

Iglesia la necesita [43]. El *homo ecclesiae* tiene que ser por esto docto. Al mismo Santo puede notársele en sus discusiones con Abelardo qué difícil es el disputar sin la ayuda de la dialéctica.

Esa ciencia es también necesaria para adoctrinar a los *simplices*. La preparación de los *fundamentos fidei* es tarea de los *litterati*, que por eso son provechosos a la Iglesia [44]. El Santo conoce el valor de la ciencia que *ornat animam, et erudit eam, et facit ut possit etiam alios erudire* [45]. Por eso piensa que no ha de despreciarse o abandonarse [46].

Pero, en realidad, las ciencias son buenas para el Santo como medios puros; no tienen especial interés por sí; no le interesa un conocimiento científico del mundo, ni siente la necesidad de la investigación de la naturaleza [47].

¿Cómo hay que comprender, según esto, la crítica de San Bernardo frente a la dialéctica y a los filósofos? El no está enemistado con la filosofía en sí. En cuanto a sus relaciones con la filosofía en el transcurso de sus obras, como ya ha sido notado, hay una primera época en que el Santo habla poco de la filosofía. Viene un período de desprecio que coincide con sus disputas con Abelardo. Y termina reconociendo una especie de filosofía cristiana en su obra *De consideratione* [48]. Tanto la posición de desprecio como la de admiración por la filosofía pueden estar en la Edad Media fundamentadas en la influencia agustiniana [49].

Algo es claro, que cuando el Santo habla de *dialectica, philosophia* o *artes liberales*, no se dirige contra los métodos escolásticos en sí [50];

---

44 "... Ecclesiae profuerint litterati sui et prosint..." (*Sermones super cantica, sermo 36*, 2, 4.

43 *Capitula haer. Pietri Abaelardi*, III, 7, PL 182, 1060.

45 *Sermones super cantica, 37*, I, 2, 9.

46 "Non tamen dico contemnendam aut negligendam scientiam litterarum..." (*Sermones super cantica, 37*, I, 2, 9).

47 "Hi sunt spirituales viri, sic utentes hoc mundo, tanquam non utentes, sed in simplicitate cordis sui quaerentes Deum, ne illud quidem magnopere vestigantes, quonam modo mundialis haec machina volveretur..." (*Serm in f. Pent.*, 3, 4, PL 183, 332).

48 Cfr. KLEINEIDAM, E., *Wissen, Wissenschaft, Theologie bei Bernhard von Clairvaux*, 38-39.

49 Cfr. KLEINEDAM, E., o. c., 39. Cfr. AUGUSTINUS, *De doctrina christiana*, II, 14, PL 34, 45; III, 29, PL 34, 62. Cfr. ROBERT, G., *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XII siècle*, 81-83.

50 Cfr. LANDGRAF, A. M., *Bernhardt Verhältnis zur Theologie des 12. Jhs.* 46.

tampoco contra los conceptos filosóficos fijos de origen aristotélico-boeciano, que él mismo usa [51]; más bien se trata de algo profundo, de algo que se enraiza en una esfera más honda de su pensamiento y que está en conexión con su comprensión de la fe. La fe es para él lo más seguro y lo primero que pueda darse. Está sobre todo conocimiento y, por lo tanto, ha de creerse antes de que se dispute. Por eso se opone a los herejes y filósofos, igualando en este sentido a ambos [52]. La fe no es una pura *aestimatio*—esto es algo que reprocha el Santo a Abelardo—, sino una *certitudo* [53]. Está totalmente seguro de lo creído. La fe es intocable, tiene como un temor religioso frente a ella. *Fides si habet haesitationem infirma est* [54]. En su polémica con Abelardo expresa de un modo claro los motivos para su desprecio de la dialéctica. Lo que el Santo teme es el señorío de la razón, que según él puede poner en peligro la fe. Teme la penetración absoluta de la razón en lo creído de un modo en que la ratio se convierta en juez de lo creído, y la dialéctica no sea ni permanezca una pura fámula de la teología, sino una reina. Abelardo se decide, por el contrario, abiertamente en la teología por el empleo del método de la *disputatio* [55], con lo que las *auctoritates* son de algún modo sometidas al juicio de la razón. Con este método se pone a prueba y se critica lo recibido por la tradición; se ve lo que es aceptable y lo que no por medio de un juicio de la razón. Es una aceptación crítica de lo recibido, que no

---

[51] Cfr. KLEINEIDAM, E., *Wissen, Wissenschaft, Theologie bei Bernhard von Clairvaux*, 42-43.

[52] "Philosophorum vel haereticorum intellectus non habent hunc in se puritatis veritatisque nitorem et ideo multam curam gerunt ipsum colorare et fucare phaleris verborum et versutiis syllogismorum, ne, si nudus appareat, falsi etiam appareat turpitudo" (*Sermones super cantica, 41*, 1, 29).

[53] "Denique in primo limine Theologiae, vel potius Stultilogiae suae, fidem diffinit aestimationem. Quasi cuique in ea sentire et loqui quae libeat liceat... scio cui credidi, et certus sum, clamat Apostolus, et tu mihi subsibilas: fides est aestimatio?... Non licet tibi in fide putare, vel disputare pro libitu; non hac illacque vagari per inania opinionum, per devia errorum... Non est enim fides aestimatio, sed certitudo" (*Contra quaedam capitula errorum Abaelardi*, IV, 9, PL 182, 1061-1062); "Omnino in his cavenda confusio, ne aut incertum opinionis fides figat, aut quod firmum fixumque est fidei, opinio revocet in quaestionem. Et hoc sciendum, quia opinio, si habet assertionem, temeraria est; fides, si habet haesitationem, infirma est..." (*De consideratione*, V, 3, 6, PL 182, 790). Cfr. COTTIAUX, *La conception de la théologie chez Abélard*, 286-291.

[54] *De consideratione*, V, 3, 6, PL 182, 790.

[55] No quiere decirse con esto que sea el primero que usa este método, sino que es un exponente destacado de ello.

implica ciertamente una falta de fe, sino más bien, si se mira al fondo de la posición, implica lo contrario. No se tiene miedo alguno del posible encuentro de una doble verdad. No fué sólo San Bernardo el que protestó contra este método de la disputatio en su aplicación al dominio de lo teológico. Más tarde escribe también Juan de Salisbury, por ejemplo en contra de él [56]. No se quería aplicar con ilimitada libertad el método de la *disputatio* a las verdades reveladas o creídas. No se tenía interés en distinguir entre afirmaciones esenciales e inesenciales, y hasta quizá entre errores y verdades dentro de lo recibido por la tradición. Se tenía un respeto supremo por la tradición. Contra Abelardo, piensa Bernardo que no se debe discutir en los asuntos elevados de la fe [57]. Para el Santo lo primero y principal es la autoridad. Aunque también era lo primero para Abelardo en el caso de que no pudiesen encontrarse fundamentos racionales para lo creído [58]. El Santo no tiene libertad en tan gran medida. Sólo cabe la libertad de aceptar uno u otro sentido, cuando no contradiga a la tradición [59].

Por fortuna para la teología, triunfa a lo largo de la historia la dirección de Abelardo. Santo Tomás sigue en esencia el método de Abelardo adelante. Con ello no se tiene ni mucho menos el triunfo de

---

[56] "Sunt enim plura, quae disputationem non admittunt, sunt quae excedunt humanas rationes et tantum fidei consecrantur" (*Metalogicus*, III, 10, PL 199, 916).

[57] "Quaestiones de altissimis rebus temerarie ventilantur... comprimant sese alii, ponentes tenebras lucem, disputantes in triviis de divinis" (*Ep. 188*, PL 182, 352). Cfr. ABELARDO: "Placet... diversa sanctorum Patrum dicta colligere... aliquam ex dissonantia quam habere videntur, quaestionem contrahentia, quae teneros lectores ad maximum inquirendae veritatis exercitium provocent et acutiores ex inquisitione reddant" (*Sic et non*, PL 178, 1349); "Dubitando enim ad inquisitionem venimus; inquirendo veritatem percipimus" (*Sic et non*, PL 178, 1349).

[58] "Scimus omnes in his quae ratione discuti possunt, non esse necessarium auctoritatis iudicium" (*Theologia christiana*, PL 178, 1224); "Naturae quidem ordo ita se habet, ut cum aliquid dicimus, rationem praecedat auctoritas. Nam infirma ratio videri potest, quae, cum reddita fuerit, auctoritatem postea, per quam firmetur, assumit..." "Interim dum ratio latet, satisfaciat auctoritas, et ea notissima atque maxima propositio de vigore auctoritatis in ipso corpore artis a philosophis tradita conservetur: Quod omnibus vel pluribus, vel doctis videtur hominibus, ei contradici non oportere" (*Theologia christiana*, PL 178, 1226).

[59] "Lectionem evangelicam exposui, sicut potui... Sed si quid dictum est post Patres quod non sit contra Patres, nec Patribus arbitror, nec quicquam displicere debere" (*De laudibus virginis matris Homilia IV. Excusatio S. Bernardi*, PL 183, 86).

la filosofía sobre la teología, sino se ha posibilitado el triunfo del pensamiento moderno y de la razón de la propia época, por lo menos, sobre la antigua filosofía y el pensamiento y la razón propias de épocas más atrasadas. Y puede ser que, a pesar de esta criba y crítica. de lo recibido por la tradición, hecha por medio de la razón, tenga la teología de San Bernardo más pensamientos filosóficos y teorías extrañas al cristianismo, en sus concepciones místicas, que Santo Tomás con todo su aristotelismo como medio de expresión de lo creído. No es siempre en teología, lo que aparece o tiene aspecto de más teoría salvadora, lo que está en realidad más fundado en la escritura, y lo que se muestra en apariencia como más metafísico, lo que se funda realmente más en la metafísica. Sucede, a veces, lo contrario.

Algo bueno tienen de todos modos los teólogos que creen en la fuerza de la razón y que están teñidos de optimismo. Tienen la fe tan firme que no temen un posible conflicto entre filosofía y revelación.

San Bernardo lucha en vano contra una dirección sana y salvadora en la teología, la de una racional comprobación y crítica de lo recibido por la tradición. Por ello no hay que temer que se destroce lo que llaman el carácter de misterio de la salvación o de lo revelado. El hombre se encuentra siempre de nuevo en todos los órdenes, pero más en éste, con hechos que no puede aclarar, sino sólo admirar. Lo misterioso que desaparezca con un empleo sano de la razón, no pertenece a la esencia de lo revelado. Y precisamente el carácter misterioso de lo revelado es algo que tiene San Bernardo a la vista cuando lucha contra la penetración de la dialéctica en la teología. En su polémica con Abelardo destaca él este acercarse demasiado a lo misterioso como algo que no debiera hacerse. La fe está para el Santo unida lo mínimo posible a los sentidos. Tiene relación con el oír y el ver [60], pero es algo más allá de lo sensible [61]. Posee un modo de ver sobrenatural penetrante [62]. A la razón no le está permitido, según

---

[60] "Etsi fides ex auditu, sed ex visu confirmatio est" (*Sermones super cantica. sermo 59*, IV, 9, 140).

[61] "Fides nescia falli, fides invisibilia comprehendens, sensus penuriam non sentit; denique transgreditur fines etiam rationis humanae, naturae usum, experientiae terminos. Quid interrogas oculum, ad quod non sufficit?... Et utique poterit. sed affectu, non manu; voto, non oculo; fide, non sensibus" (*Sermones super cantica, sermo 28*, IV, 198).

[62] "Propterea rogo vos, intuemini et videte quam oculata sit fides: quam lynceos oculos habeat, diligentius considerate" (*Sermo secundus, in epiphania Domini 4*, PL 183, 149).

piensa el Santo investigarlo todo. Hay cuestiones tan trascendentes y tan elevadas, puesto que existen misterios, que sólo está dado el conocerlas en la vida eterna. En este mundo permanece siempre una parte de lo creído sin *comprehensio* [63]. Es temeridad si alguien quiere o pretende aclarar los misterios; es impiedad, irreverencia [64].

El Santo teme que suceda algo así como una profanación de los misterios si la razón no se mantiene en un cierto límite [65]. ¿Se funda la oposición del Santo a una penetración racional en lo creído, en que las razones de la dialéctica son razones pequeñas y de corta vista en comparación de la *veritas certa* y *stabilis* de la fe, y a causa de esto le parece indigno tal mezcla [66]? ¿O se trata más bien de falta de capacidad de exponer las cosas lo suficientemente claras, con el miedo consiguiente de que por este camino se llegue a conclusiones imposibles o impías, y prefiriese de este modo mandar callar a la razón [67]?

¿Es realmente temeridad el querer investigar los misterios, en el caso de que aparezcan contradicciones, por ejemplo en el caso de algunos modos de explicación de la Trinidad, o en interpretaciones de tipo jurístico de la salvación [68] sobre las que Abelardo objetó tan claramente?

[63] "Nunc autem ex parte cognoscimus, reliqua credimus, quae minime sufficimus comprehendere..." (*Sermo primus in festo Pentecostes,* 1, PL 183, 323).

[64] "Mysterium nostrae redemptionis, sicut in libro quodam Sententiarum ipsius, et item in quadam eius expositione... temerarius scrutator majestatis aggrediens... Quid in his verbis intolerabilius judicem, blasphemiam, an arrogantiam? Quid damnabilius, temeritatem, an impietatem? (*Contra quaedam capitula errorum Abaelardi,* V, 11, PL 182, 1062-1063); "Nec mirum si homo, qui non curat quae dicat, irruens in arcana fidei, thesaurus absconditos pietatis tam irreverenter invadit atque discerpit" (*Contra quaedam cap. err. Abaelardi,* IV, 9, PL 182, 1061).

[65] "Marcianus praeterea, licet laicus, christianissimus tamen imperator, catholicae fidei amore succensus, praedecessori nostro sanctissimo Papae Joanni scribens adversus eos qui sacra mysteria profanare contendunt..." (*Ep. CXCIV,* 2, PL 182, 360).

[66] "Abnui, tum quia puer sum, et ille vir bellator ab adolescentia; tum quia judicarem indignum, rationem fidei humanis committi ratiunculis agitandam, quum tam certa ac stabili veritate constat esse subnixam." *Ep. CLXXVIII,* PL 182, 555.

[67] "Aut si tu facile explicatu id putas, dicendo tres, dicito quid numerasti? Naturas? Una est. Essentias? Una est. Substantias? Una est. Deitates? Una est. Non haec, sed personas numero, inquis. Quae non sint illa una natura, illa una essentia, illa una substantia, illa una divinitas? Catholicus es: minime hoc dabis" (*De consideratione,* V, 7, 17, PL 182, 799).

[68] "Dicamus itaque tres, sed non ad praejudicium unitatis; dicamus unum, sed non ad confusionem Trinitatis. Neque enim homina vacua sunt, nec

Algunas veces se tiene la impresión de que, en realidad, el Santo no tiene para estas objeciones otra respuesta más acertada, que "son novedades" [69]. A menudo no contesta más que con la afirmación que nada explica: "tú eres un hereje cuando dices eso". Y no todo lo que Abelardo ha atacado son cosas "sobre la razón", como piensa el Santo; en ocasiones son simplemente "contra la razón" [70].

El tener a la vista en primer plano el aspecto de la superioridad de lo creído, con olvido de otros aspectos de la misma fe, junto con un respeto exagerado por la tradición, en la creencia de que todo lo transmitido pertenece a lo revelado y no como sucede, incluso a explicaciones de lo sucedido, que pueden hasta desviar el sentido de lo realmente sucedido, le hicieron incapaz de discutir y luchar seriamente con Abelardo en un mismo plano. Algo olvidó también el Santo: que la misma penetración racional de lo creído crece y se aumenta y perfecciona con el tiempo y es tarea de la humanidad entera y no sólo de los tiempos primitivos de la Iglesia. Quizá esos primeros tiempos tuvieran menos visión de lo sucedido y menos comprensión de ello y les fuera más difícil por ello llegar al núcleo esencial de lo que lo sucedido significaba.

Todavía hay que considerar otro punto para comprender más claramente la enemistad de San Bernardo contra las doctrinas de los filósofos. El Santo habla de un *comprehendere,* en lugar de un *cognoscere*, como resultado de la comprensión en la fe. Es un conocer comprensivo, realizado en el amor y por el amor, dentro de la fe. Este

---

absque significantia cassae voces. Quaerit quis quomodo illud quod catholicum esse dicimus, possi esse? Sufficiat ei tenere sic esse. Ataque hoc non rationi perspicuum, nec tamen opinioni ambiguum, sed fidei persuasum. Sacramentum hoc magnum est, et quidem venerandum, non scrutandum" (*De consideratione,* V, 8, 18, PL 182, 799).

[69] "Ego prophetas et apostolos audio, obedio Evangelio, sed non Evangelio secundum Petrum. Tu novum nobis condis Evangelium..." (*Contra quaedam capitula errorum Abaelardi,* V, 13, PL 182, 1063-1064).

[70] "Quid igitur? Vis ut iuxta tuam similitudinem, ad instar praecedentium, etiam ex hoc quod Filius est, exigat ut Pater sit; hoc est, ut quid Filius est, Pater sit quanquam non e converso? Si hoc dicis, haereticus es; si non dicis vacat similitudo" (*Contra quaedam capitula errorum Abaelardi,* III, 6, PL 182, 1060); "... et dum paratus est de omnibus reddere rationem, etiam quae sunt supra rationem, et contra rationem praesumit, et contra fidem. Quid enim magis contra rationem, quam ratione rationem conari transcendere? Et quid magis contra fidem, quam credere nolle quidquid non possit ratione attingere?" (*Contra quaedam capitula errorum Abaelardi,* I, 1, PL 182, 1055).

saber va mucho más allá del saber de los filósofos [71]. El saber auténtico está unido, según el Santo, con la santidad de modo íntimo. Para alcanzar la comprensión de lo creído hay que ser *sanctus*. *Sanctitas* y conocimiento teológico van juntos. *Si sanctus es, comprehendis, et nosti; si no, esto, et tuo experimento scies* [72].

Se trata de una ciencia, pero de una *scientia sanctorum*, que distingue claramente de una *scientia mundi* [73]. Esta *scientia sanctorum* es, al mismo tiempo, un *sapere ad sobrietatem* [74]. Sólo la sabiduría es salvadora, sólo ella produce vida [75]. Sólo ella da la humildad. Las otras ciencias, ni produce condenación ni salvación el no conocerlas o conocerlas; son indiferentes para la salvación del hombre [76]. El Santo tiene, como les sucede a los autores místicos en general, una predilección por la *humilitas*, lo que puede también ser causa de que le haga oponerse a una ciencia por la ciencia misma. En el fondo de todo esto se ocultan motivos teológicos.

El Santo comprende la culpa como ansia de poder. Precisamente el camino del saber se utilizó por el demonio como medio de perdición [77]. Ese saber del demonio es robado; con él pretende igualarse el demonio a Dios; es, por lo tanto, una afirmación de sí mismo hecha

---

71 "Et considera, quantum superexcedat Pauli philosophia philosophiam sapientium mundi huius, quae nimirum stultitia est apud Deum... Et haec quidem summa philosophia sapientium huius mundi est, ipsa quoque minus habens, licet propinquior veritati" (*Sermones de diversis. Sermo VI*, 1, 2, PL 183, 558-559); *De consideratione*, V, 13, 27, PL 182, 984.

72 *De consideratione*, V, 14, 30, PL 182, 806.

73 "Et dedit scientiam sanctorum. Scientia sanctorum est, hic temporaliter cruciari, et delectari in aeternum... Alia est scientia mundi, quae docet vanitatem; et alia scientia carnis, quae docet voluptatem..." (*Sermones de diversis, Sermo XXI*, 2, PL 183, 594-595).

74 "Quodcirca quaeramus sapientiam in corde, et sapientiam quae ex fide quemadmodum Apostolus ait: Non plus sapere, quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem. Sobria siquidem sapientia est in poenitudine peccatorum praeteritorum, in contemptu praesentium commodorum, in desiderio futurorum praemiorum..." (*Sermones de diversis. Sermo XV*, 4, PL 183, 578).

75 "Et post pauca: aqua, inquid, sapientiae salutaris potabit illum. Bene sapientiae salutaris, quoniam sapientia carnis mors est, et sapientia mundi etiam ipsa inimica est Deo..." (*Sermo primus in nativitate Domini*, 5, PL 183, 117-118).

76 "Cetera indifferentia sunt, nec salutem, si sciantur, nec damnationem, si nesciantur, habentia" (*Sermones super cantica, 37*, I, 1, 9).

77 *Sermones super cantica, Sermo* 69 (201, 207); *In adv. Dom.*, 1, 3. PL 183, 36; *De mor. et off. episc.*, 5, 18, PL 182, 821.

dentro de la soberbia. Al hombre le sucede algo parecido. Todavía busca siempre de nuevo con su *libido* el saber como medio de elevarse y gloriarse en sí. Por eso está este saber en sí como manchado, recuerda la separación del hombre de Dios. Para curar esta falta, el camino de vuelta a Dios tiene que realizarse por medio de la debilidad, de la falta de sabiduría [78]. Algo es esencial para Bernardo: el saber en la fe es un saber salvador, un saber que enseña, sobre todo, a vivir bien; un saber en el que el hombre se siente humilde como creatura delante de Dios [79]. Bernardo, precisamente porque piensa que la culpa sucedió por el camino del orgullo, tiene miedo del orgullo que acecha a los filósofos y sabios. *Scientiae appetitus hominem immortalitatis gloria spoliavit* [80].

Los filósofos, aun los mejores, no han conocido, ni enseñado la verdad de la humildad [81]. Buscaron la verdad, pero su búsqueda era más bien un buscar constante, sin llegar a un verdadero saber [82]. Cristo y los Apóstoles han enseñado algo tan grande como es la ciencia de cómo se debe vivir. En comparación con ello, lo que Platón y Aristóteles enseñaron son sólo *versutiae y fallaciae* [83].

Por eso no quiso Cristo escoger a los Apóstoles de la escuela de los retores o de entre los filósofos. Y, sin embargo, supo sembrar por medio de ellos, el mundo de salvación. Y eso lo consiguió no por la

---

[78] "An ignoratis, quoniam infirma mundi elegit Deus, ut confundat sapientes? Non nos Dei comminantis terror revocat, perdituri sapientiam sapientium, et prudentiam prudentium reprobaturi; non patris exemplum, non denique sensus ipse noster, et duro experientia necessitatis, cui sumus addicti per insipientem scientiae appetitun" (*Sermo quartus in festo Ascensionis*, 4. 4. PL 183, 311).

[79] "Pessimus mons inflans scientia, in quem tamen usque hodie videas tanta concupiscentia plurimos rapere filiorum Adam, acsi non noverint, quantum pater eorum in illius montis ascensu descenderit, immo quam graviter ceciderit, quantum tota dejecta sit et conquassata posteritas..." (*Sermo quartus in festo Ascensionis*, 4, 4, PL 183, 311).

[80] *Sermo quartus in festo Ascensionis*, 4, 5, PL 183, 311.

[81] *Ibid. Sermones de diversis. Sermo VII*, 1, 2, PL 183, 558-559.

[82] *In festo Petri et Pauli apost. Serm. I*, 3, PL 183, 407.

[83] "Hi sunt magistri nostri, qui a magistro omnium vias vitae plenius didicerunt, et docent nos usque in hodiernum diem. Quid ergo docuerunt vel docent nos apostoli sancti? Non piscatoriam artem, non scenofactoriam, vel quidquid huiusmodi est, non Platonem legere, non Aristotelis versutias inversare, non semper discere, et nunquam ad veritatis scientiam pervenire. Docuerunt me vivere. Putas, parva res est scire vivere? Magnum aliquid, immo maximum est" (*In festo Petri et Pauli apost. Serm. I*, 3, PL 183, 407).

sublimidad de la predicación o por palabras eruditas de sabiduría de este mundo, sino precisamente *per stultitiam praedicationis*[84].

Interesantes son en estas consideraciones del Santo el que reconoce como fin y preocupación auténtica de la teología el ser ciencia de la vida. La teología se comprende como salvación, como ayuda para el arte de la vida, el arte de poseer y alcanzar la vida. Con eso no se muestra ni mucho menos una faceta de su teología que pudiera llamarse practicista con matiz despreciativo, sino, al contrario, nos da un signo de su vitalidad y verdad. Claro que también aquí se señalan rastros de distintas filosofías, especialmente de la estoica y senequista, que también colocaban como fin de la filosofía el arte del bien vivir. El Santo destaca, con todo, la novedad de la doctrina revelada por Cristo en comparación con las doctrinas de los filósofos; y esto es algo que se funda en la esencia de la revelación misma; el Santo es consciente de que Cristo manifestó un auténtico y nuevo camino para la salvación, y que los Apóstoles fueron elegidos libres de la ciencia de este mundo. Pero en el transcurso de la exposición de la doctrina de Cristo, no ha tenido el Santo tanto cuidado en separar esas auténticas doctrinas cristianas de las de los filósofos y sabios de este mundo, y se han vuelto a introducir éstas en sus caminos ascéticos y místicos en abundancia.

En los textos en los que el Santo trata directamente el problema de la ciencia divina y humana—importantes son, sobre todo los textos de los Sermones super cantica—, sobresalen dos grupos de conceptos. De una parte habla de la *scientia litterarum, sapientia, scientia mundi* y la valora con palabras como *damnosa, infructuosa, inflans, constristans,* y en unión con conceptos como *curiositas, vanitas, superbia, lectio, littera, erudito.* De otra parte coloca la *Scientia sanctorum* y la *sapientia,* que es *fructuosa* con conceptos como *salus, caritas, fides, humilitas, aedificatio, conscientia pura, unctio, spiritus, exercitatio*[85].

---

84 "... Quantos enumerat Apostolus in epistola ad Hebraeos, factos dilectos, non in scientia litterarum, sed in conscientia pura, et fide non ficta... Petrus, et Andreas, et filii Zebedaei, ceterique discipuli omnes, non de scholas rhetorum aut philosophorum assumpti sunt; et nihilominus tamen Salvator per ipsos operatus est salutem in medio terrae" (*Sermones super cantica. Sermo 36*, I, 1, 4.

85 "O quam salubris disceres Jesum, et hunc crucifixum! Quam utique scientiam haud facile, nisi qui mundo crucifixus est apprehendit. Falleris, fili, falleris, si putas invenire apud mundi magistros, quam soli Christi

Expresa con claridad que no tiene algo contra la ciencia en sí, sino contra la ciencia por la ciencia, la ciencia sin objeto, contra la ciencia sin un más allá más elevado. Esto lo considera como *curiositas* y *vanitas*. El vender la ciencia es para él simonía. Pero algo bueno es *scire ut aedificet*, que es en realidad *caritas*, o *scire ut aedificetur*, que es prudencia (otra vez dice humildad) [86].

Al fin lo trascendental no es el saber en sí, sino el modo de saber [87], y que se digiera rectamente lo aprendido; y también—hay que recordar que habla a monjes—que no se emplee en ello demasiado tiempo y que se cuide siempre de los peligros que la ciencia encierra [88].

Otra nota de la teología del Santo nos ayuda a comprender y aclarar sus posiciones sobre la *ratio* y *auctoritas* en sentido estricto: la trascendencia que tiene en su doctrina la figura de Cristo como Señor y Maestro. Es algo que salta a primera vista en sus escritos. Está convencido de este magisterio de Cristo para la humanidad. Cristo es el

---

discipuli, id est mundo contemptores, Dei numere assequuntur. Nec enim hanc lectio docet, sed unctio; non littera, sed spiritus; non eruditio, sed exercitatio in mandatis Domini" (*Ep. CVIII*, 2, PL 182, 249-250); *Sermones super cantica. Sermo 8*, IV, 6, 39; *Liber seu tractatus de diligendo Deo*, II, 5, PL 182, 977; *Sermones de diversis. Sermo LXXXIX*, 2, PL 183, 707; *Sermones super cantica. Sermo 36*, I, 1-3, 3-5.

86 "Sunt namque qui scire volunt eo fine tantum, ut sciant: et turpis curiositas est. Et sunt qui scire volunt, ut sciantur ipsi: et turpis vanitas est. Qui profecto non evadent subsannantem Satyricum et ei qui eiusmodi est decantantem: Scire tuum nihil est, nisi te scire hoc sciat alter. Et sunt item qui scire volunt, ut scientiam suam vendant, verbi causa pro pecunia pro honoribus: et turpis quaestus est. Sed sunt quoque qui scire volunt, ut aedificent: et caritas est. Et sunt item qui scire volunt, ut aedificentur: et prudentia est" (*Sermones super cantica. Sermo 26*, II, 3-4, 5-6); "... Ipse quidem sese philosophos vocant, sed a nobis curiosi et vani rectius appellantur" (*Sermo tertius in festo Pentecostes*, A, PL 183, 331); "Quinque de causis addiscit homo, ut sciat, ut sciatur scire, ut vendat, ut aedificet, ut aedificetur. Ut sciat, curiositas est; ut sciatur scire, vanitas; ut vendat, simonia; ut aedificet, charitas, ut aedificetur humilitas" (*S. Bernardi aliae sententiae*, 19, PL 183, 75).

87 "Sed melius mitto vos ad Magistrum. Non est enim nostra ista sententia, sed illius; immo et nostra, quoniam Veritatis. Qui se, inquit, putat aliquid scire, nondum scit quomodo oporteat eum scire. Vides quoniam non probat multa scientem si sciendi modum nescierit..." (*Sermones super cantica. Sermo 36*, II, 3, 5).

88 "Scienti bonum et non facienti, peccatum est ei, ac si per similitudinem dicat: sumenti cibum, et non digerenti, perniciosum est ei... Ita et multa scientia ingesta stomacho animae, quae est memoria..." (*Sermones super cantica. Sermo 36*, III, 3-4, 5-6).

Maestro, el único Maestro [89]—motivos agustinianos se escuchan en él—. Cristo es la verdad misma, el camino y la vida. De estas tres notas características de Cristo, explica el Santo, cómo puede alcanzar el hombre la vida, la verdad que es fruto de la humildad [90]. El Santo está como encantado por Cristo, no quiere oír ni hablar más que de él. *Si disputes aut conferas, non sapit mihi nisi sonuerit sublimior interim philosophia, scire Jesum, et hunc crucifixum* [92].

En el poder y la fuerza que tienen la figura de Cristo para el Santo salta a luz con claridad el elemento salvador histórico de su teología. La doctrina de Cristo trata de la salvación del hombre, aunque por otra parte hay también en Bernardo muchas afirmaciones metafísicas sobre Cristo. Bernardo ha comprendido que la salvación sólo se encuentra en Cristo. Dios es el que tiene en el dominio de la *salvación* la última y la auténtica palabra. Cristo es *sapientia, iustitia, sanctificatio, redemptio* [93].

Precisamente fundado en este convencimiento profundo de que Cristo es la vida y la verdad, puede comprenderse que no quiera tener en cuenta las doctrinas de salvación de los filósofos. Con conceptos jurísticos de la época describe el Santo cómo Cristo puede dar la *scientia* y la *potestas*, la *sapientia*. Sólo se puede alcanzar esta ciencia por Cristo, otros caminos son ilegítimos; como un ladrón es el que sin la llave de Cristo quiere obtener entrada a los tesoros de la sabiduría y la ciencia [94].

Como final, sólo algo sobre una pregunta que puede suscitarse en la lectura de las obras de San Bernardo. ¿No tiene el Santo en la construcción de toda su teología algo así como un señorío de la autoridad? Su concepción pesimista de la razón natural, que necesita hasta para conocer de una purificación [96], le hacen quizá ser escéptico frente a las fuerzas creadoras y penetradoras de la razón, de modo que

[89] "Unus sit ambobus magister Christus..." (*Ep. CVII*, PL 182, 249).

[90] "Ego sum via et veritas, subdidit, et vita, ac si diceret: ego sum via, quae ad veritatem duco; ego sum vita..." (*De gradibus humilitatis et superbiae*, I, 1, PL 182, 941-942).

[91] *Sermones super cantica. Sermo 15,* III, 6, 86.

[92] *Super cantica. Sermo 43,* III, 43.

[93] *Super cantica. Sermo 22,* II, 6, 133.

[94] *Super cantica. Sermo 69,* II, 4-5, 204-205.

[95] *Sermo primus in nativitate Domini,* 6, PL 183, 118.

[96] "Duo ergo sunt quae in nobis purganda sunt, intellectus et affectus: intellectus, ut noverit; affectus, ut velit" (*Sermo tertius in Ascensione domini. De intellectu et affecto,* I, 1, PL 183, 304-305).

permanece fuertemente ligado a la tradición[97]. Esto aparece claro, tanto en la consideración de la *ratio*, en sentido estricto, como en sentido amplio. El Santo tiene una inclinación marcada de acentuar la autoridad en la Iglesia, también en el sentido de que apela más a la autoridad para terminar una discusión teológica que a la búsqueda de razones.

Tiene por la Iglesia tal veneración y amor, que para él la Iglesia es infalible cuando usa la Escritura, aun cuando variase la Escritura[98]. La *auctoritas* y la *ratio* se reducen a la *auctoritas* de la Iglesia, si se le toma al pie de la letra sus afirmaciones y no se ve también en estas manifestaciones suyas un modo retórico de hablar propio del estilo oratorio, que por otra parte es expresión al mismo tiempo de una profunda preocupación y amor por la Iglesia.

¿Hay que conceder que en estos rasgos en los que se señalan más que nada la *auctoritas* en la teología de Bernardo se muestra claramente que su teología es, sobre todo, una teología escrituraria, donde lo histórico salvador entra en mayor medida que en otros teólogos que parecen estar inclinados hacia un racionalismo? ¿Haría esto cierto el *morem scripturae gerere*, del que el mismo Santo habla?[99]. Seguro es que el Santo quiere permanecer, según la expresión y el contenido, lo más cerca posible de la Escritura, pero otra cuestión es si lo ha conseguido. Al observar los métodos que él usa para la exégesis de la Escritura[100] y de la tradición podría quizá pensarse lo con-

---

[97] "Ideoque non quaerimus pugnas verborum, novitates quoque vocum iuxta apostolicam doctrinam evitamus. Patrum tantum opponimus sententias, ac verba proferimus, et non nostra; nec enim sapientiores sumus quam patres nostri..." (*Epostila seu tractatus ad Hugonem de S. Victore de baptismo, praef.*, PL 138, 1301).

[98] "Cum ergo ipsa in Scripturis divinis verba vel alterat, vel alternat, fortior est illa compositio, quam positio prima verborum: et fortassis tanto fortior, quantum distat inter figuram et veritatem, inter lucem et umbram, inter dominam et ancillam" (*Sermo tertius in vigilia Nativitatis Domini*, 1, PL 183, 94-95).

[99] "Nos autem in expositione sacri mysticique eloquii caute et simpliciter ambulantes, geramus morem scripturae, quae nostris verbis sapientiam in mysterio absconditam loquitur" (*Sermones super cant. Sem. 74*, I. 2, 240). Cfr. SPICQ, C., *Exquisse d'une histoire de l'exegèse latine au moyen äge*, 119.

[100] "Transivimus allegoriarum umbras, ventum est ad indaganda moralia. Aedificata est fides, instruatur vita; exercitatus est intellectus, dictetur actus" (*Super cant., 17*, IV, 8, 102-103); "Unusquilibet divinus sermo non erit ab re, si diversos pariat intellectus diversis animarum necessitatibus accomodandos" (*Super cant., 51*, II, 4, 86).

trario. La exposición alegórica de la Escritura le da ocasión, lo mismo que sucede a otros Santos Padres, para mezclar con lo revelado muchas opiniones y autoridades del mundo antiguo y no bíblico, de modo que aparece como tradición de la Iglesia, lo que no tiene que ver en realidad con la auténtica y verdadera tradición.

También hay que señalar que el peligro de que lo extraño se adentre en lo histórico sucedido, es mucho mayor por el camino de la devoción y del entusiasmo místico, que por medio de una penetración racional seria de lo creído. A menudo la teología meditativa encierra en sí más metafísica que la teología argumentativa.

María Josefa González-Haba

Sobre las fuentes de Ricardo de San Víctor y su influjo en San Buenaventura

"Graeci non sumus..."
(Ricardo de San Víctor, *De Trin.*, 4, 4.)

El problema de las fuentes del *De Trinitate* ricardiano exigiría una monografía no pequeña [1]. Y sin embargo hay que confesar que en el

[1] Estas páginas están pensadas como apéndice a un estudio sobre el problema de las posibilidades y límites de la razón ante el misterio trinitario en el *De Trinitate* de Ricardo de San Víctor. Estudio que a su vez forma parte de una obra más amplia dedicada a hacer la historia y valoración teológica de las llamadas "razones necesarias" para demostrar la trinidad de personas en Dios. Intento paralelo al argumento ontológico de San Anselmo, por lo que nosotros le hemos designado como "argumento ontológico trinitario". Sólo bajo esta perspectiva de fondo son inteligibles las líneas siguientes. Para evitar repeticiones y citas seleccionamos aquí algunos títulos de las obras que al comienzo del capítulo sobre Ricardo de San Víctor hemos aducido. *Fuentes:* Ribaillier, J., *Richard de Saint Victor. De Trinitate,* texte critique avec introduction, notes et tables, París 1958; Salet, G., *Richard de Saint Victor. La Trinité,* texte latin, introduction, traduction et notes, Sources Chrétiennes, 63, París 1959; Bligh, J., *Richard of St. Victor on the Trinity,* Nelson, Edimburgh 1959; Migne, J. P., *Richardi a Sancto Victore opera omnia,* Patrologie latine, 196, París 1880. Bibliografía: Puede encontrarse completa en los autores siguientes: Dumeige, G., *Bibliographie critique.* Apéndice a su obra *Richard de Saint Victor et l'idée chrétienne de l'amour,* París 1952, pp. 171-185; Chatillon, J., "De Guillaume de Champeaux à Thomas Gallus. Chronique d'histoire doctrinale et littéraire de l'école de Saint Victor", en *Revue du Moyen Age latin,* 8 (1952), 139-162; 247-272; Beumer, J., "Richard von St. Victor. Theologe und Mystiker", en *Schol.,* 21 (1956), 213. Especialmente interesantes para nuestro tema los siguientes: Ethier, A. M.,

fondo ello iría contra la índole misma de la obra. Porque Ricardo, en radical oposición con el espíritu y la letra de Pedro Lombardo, no ha querido hacer una colección de Sentencias, o una Suma de autoridades, o demostrar con testimonios de los demás. Ricardo ha hecho norma de su vida no repetir lo que los otros han dicho, sino abrir caminos nuevos [2]. El lo sabe y lo saben sus enemigos, ante los que se tiene que disculpar de tal proceder: Sólo la mies que no recogieron los anteriores segadores quiere él segar. Sobre el tema que él quiere desarrollar no han escrito los Padres, dice textualmente [3]. Para él las citas, tanto escriturísticas como patrísticas, son más bien punto de partida y fundamentos que piedras del edificio mismo [4]. Nosotros nos

---

Le "De Trinitate" de Richard de Saint Victor, Publications de l'Institut d'Etudes Médiévales d'Ottawa, IX, París-Ottawa 1939; Fritz, G., DThc, XIII, 2, 2680-2694; Regnon, ETT, II, 235-335; Malet, A., *Personne et amour dans la théologie trinitaire de Saint Thomas d'Aquin,* París 1956, pp. 37-42; Schmaus, LU, 182-189; 653-654; Grabmann, M., *Methode,* II, 309-319; Ott, L., *Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik unter besonderer Berücksichtigung des Viktorinerkreises* (Beiträge XVI, Münster 1937), pp. 549-657; Gelot, M. J., *Les doctrines psychologiques de Richard de Saint Victor sur le procession du Saint Esprit et leur influence sur Saint Bonaventure dans le Commentaire sur le livre des Sentences,* Tunis 1938; Ebner, J., *Die Erkenntnislehre Richards von St. Viktor* (Beiträge, XIX, 4), Münster 1917; Javelet, R., *Psychologie des auteurs spirituels du XIIe siècle,* París 1962; Ottaviano, C., *Riccardo di S. Vittore, la vita, la opere, il pensiero* (Memoria della R. Academia nazionale dei Lincei. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche. Serie VI, vol. 4, fasc. 5), Roma 1933; Guimet, I., "Notes en marge d'un texte de Richard de Saint Victor", en AHLDMA, 14 (1943), 361-394; Id., "Caritas ordinata et amor discretus dans la théologie trinitaire de Richard de Saint Victor", en *Revue du Moyen Age latin,* 4 (1948), 225-236; Salet, G., "Le mystère de la charité divine", en *Recherches de Science Religieuse,* 28 (1938), 5-39; Demers, G. E., "Les divers sens du mot *ratio* au moyen âge", en *Etudes d'Histoire littéraire et doctrinale du siècle XIIIe,* París-Ottaw 1932; D'Alvergny, M. Th., "Richard de Saint Victor. De Trinitate, de unitate et de pluralitate creaturum", en RTAM, 21 (1954), 299-306; Forest, A., "Le mouvement doctrinal du XIe au XIVe siècle", en A. Fliche-V. Martin, *Histoire de l'Eglise,* 13, París 1956, pp. 120-133; Vignaux, P., *Philosophie au Moyen Age,* París 1958, pp. 62-66; Hofmeier, Ph., *Die Trinitätslehre des Hugo von St. Viktor, dargestellt im Zusammenhang mit den trinitarischen Strömungen seiner Zeit.,* München 1962.

[2] 1, 5; 3, 1. El estudio y sugerencia de fuentes ricardianas ha sido considerablemente facilitado por Ribaillier con las notas e introducciones de su edición crítica. Cfr. pp. 17-33.

[3] "Nemo itaque mihi, obsecro, indignetur, si de messe Domini remanentes spicas et quae messorum manus effugere poterant collegere et esurientibus atque petentibus libenter erogavero." *De Tabernaculo prol.,* PL 196, 527-528. Esta cita de *Ruth* (2, 7) devino un "topos". Cfr. Bonaventura, *Hex.,* 11, 4.

[4] Si exceptuamos el libro sexto, refundido por otra mano posterior, las

vamos a fijar sólo en algunos puntos para nuestro tema de especial interés. Si Ricardo se ha propuesto una demostración de lo que cree, entendiendo por ello una *intelligentia fidei*, ¿de dónde toma las fórmulas objeto de esa monstración, cuál es el esquema o *fórmula de esa fe (regula fidei)* que tiene ante sus ojos? *El esquema base, del que su obra va a ser un comentario, es el Símbolo Quicumque.* Sus fórmulas son el programa y los postulados que el *De Trinitate* intenta demostrar. Basta para convencerse leer el capítulo quinto del libro primero, que es una confesión explícita de ello. Cuatro veces repite la palabra "legi", y cuatro la palabra "audio". Todos los días oye recitar y recita él mismo que no son tres dioses, sino un solo Dios, pero hasta ahora no ha podido explicarle nadie, ni él en sus lecturas encontrar una razón de por qué esto sea así.

> "*Legi* frecuenter quod non sit Deus nisi unus, quod sit aeternus, increatus, inmensus... *Legi* de Deo meo quod sit unus et trinus, unus substantialiter sed personaliter trinus. Haec omnia *legi* sed unde haec omnia probentur, me legisse non memini. Quotidie *audio* de tribus quod non sint tres aeterni, sed unus aeternus, quod non tres increati, nec tres inmensi sed unus increatus et unus inmensus. *Audio* de tribus quod non tres omnipotentes, sed unus omnipotens; *audio* nihilominus quod non tres dii sed unus est Deus, nec tres Domini sed unus est Do-

---

citas bíblicas son poquísimas. Entre implícitas y explícitas, unas 46. Las centrales son *Isaías*, 7, 9; *Romanos*, 1, 20; *Hebreos*, 1, 3. Las patrísticas explícitas no pasan de cuatro: AGUSTÍN, *De Trinitate*, 7, 4, 7 (citados en 4, 20); JERÓNIMO, *Epístola ad Damasum Papam*, PL 22, 357 (citada en 4, 4); PSEUDO-JERÓNIMO, *Expositio fidei catholicae...*, PL 39, 2181-82 (citado en 4 ,3); reminiscencia directa a SAN GREGORIO, *Homilía 17 in Evangelia*, PL 76, 1139 (citado en 3, 2), y a SAN AGUSTÍN, *De Doctrina christiana*, 1, 27 ,PL 34, 29-30. Cfr. RIBAILLIER, 17-19 y 268-269. Sobre los que pudiéramos llamar puntos de diálogo o lugares paralelos *posibles*, establecemos el cuadro siguiente, que a la vez sugiere la proporcionalidad de Padres griegos y latinos presentes en el De Trinitate ricardiano:

GRIEGOS	LATINOS	GRECIZANTES LATINOS
Pseudodionisio, 11.	Agustín, 87.	Boecio, 26.
Basilio, 5.	Abelardo, 53.	Erigena, 8.
Orígenes, 4.	Anselmo, 44.	Guillermo, 3.
Damasceno, 3.	Lombardo, 41.	Gilberto, 15.
Atanasio, 2.	R. Melún, 33.	Hugo, 44.
Cirilo, 2.	Achard, 31.	
Clemente, 1.	Bernardo, 11.	
Dídimo, 1.	Gregorio, 7.	
Gregorio Na., 1.		
Gregorio Ny., 1.		

minus. Haec omnia frequente *audio* vel *lego,* sed unde haec omnia probentur me legisse non recolo: abundant in his omnibus auctoritates, sed non aeque argumentationes. Puto itaque me non nihil fecisse si in huiusmodi studio studiosas mentes potero vel ad modicum adjuvare etsi non detur posse satisfacere" (1, 5).

Que el Símbolo *Quicumque* se rezaba todos los días en San Víctor lo sabemos no sólo por testimonios externos [5], sino por el testimonio explícito de Ricardo [6]. Esta recitación diaria de una fórmula de fe, que pone de relieve de forma escandalosa la coexistencia de *tres et unus* en Dios, había creado en el alma de Ricardo la sensación de la radical diversidad de la fe con el orden racional, con el siguiente peligro de hacer así de ella un cuerpo extraño incrustrado violentamente, no asimilado en el organismo total de su existencia. Superar ese peligro, descubrir la estructura lógica del misterio para poder realizar cada día un acto de fe auténtica, tender el puente inteligible entre la unidad y trinidad, o, dicho con vocabulario ricardiano: entre "aquella substancia y estas tres personas", esa fue la meta, que al final de la obra cree haber logrado: "Puto autem pio et simplici animo debere et posse sufficere ea quae dicta sunt de *proposita quaestione quomodo videlicet nihil dissonat ratione quod jubemur unum Deum in Trinitatem et Trinitatem in unitate venerari*" [7]. Pero no sólo como esquema general sigue las directrices del *Quicumque.* La estructura de cada uno de los capítulos está condicionada por él. *Es en el fondo un programa comentado, lección tras lección, frase tras frase.*

A lo largo de estas páginas veremos cómo las tres matrices estructurales del *De Trinitate* son el Símbolo *Quicumque,* la definición del Concilio de Reims (1148), y el *Monologio* de San Anselmo. Comenzamos ofreciendo en columnas paralelas el Símbolo *Quicumque* con los tres primeros libros del *De Trinitate,* para que aparezca evidente cómo éste es un comentario a aquél.

---

5 Ribaillier cita los antiguos rituales de la abadía, que prescriben la diaria recitación: París BN, lat., 14506, f. 267 v.; 14455, f. 11; 14279.

6 1, 5: "Quotidie audio de tribus quod non sint tres aeternis"; 2, 1: "De his quae in laudibus divinis quotidiano usuo confitemur"; 3, 21: "Quotidiana confessio christianae institutionis"; 6, 22: "Ecclesiam quotidie confitentem"; 2, 15 y 2, 10: "Quotidiana confessio."

7 4, 25. Cfr. 3, 25; 6,25. Es decir, al final de cada uno de los libros. Lo cual nos confirma la idea sugerida antes: Ricardo tiene una idea obsesionante siempre: la conciliación unidad-trinidad, y ya hable de procesiones, o relaciones, o personas, es siempre en función de aquélla.

Tema I: *De divinitatis unitate*... (1, 25; 2, 1).

Símbolo Quicumque, D. 39 Fides catholica haec est...	*De Trinitate:* Introducción y libro I. *Diversas designaciones de este símbolo:* Regula fidei catholicae, 1, 3; 2, 1; 6,11; 6, 25. Quotidiana professio christianae institutionis, 3, 21. Quotidiana confessio, 2, 15; 2,10; 1,5; 2, 1; 6, 22.
Unum Deum in Trinitate et Trinitatem in Unitate veneremur	*Ricardo quiere mostrar:* Quomodo nihil dissonat rationi quod jubemur unum Deum in Trinitate et Trinitatem in unitate venerari. Esta frase es la conclusión de cada libro, 3, 25; 4, 25; 6, 25.
neque substantiam separantes	*"Substantia" es el nombre de Dios por antonomasia*[8]*:* Natura illa quae Deus est, ne in subjecto esse putetur, substantia nominatur, 2, 22[9]. *Todo el libro I tiene por tema:* Substantia a semetipsa, 1, 2; 1, 11; 1, 16. Substantia summa, 1, 13; 1, 15; 1, 16. Substantia primordialis, 1, 12; 1, 15. Summa et sola substantia, 1, 16. Substantia divina, 1, 23. Substantia Dei, 1, 23. En torno a la palabra substantia, y reasumiendo la problemática del Concilio de Reims y de Gilberto, escribe un pequeño tratado sobre la unidad de la suma substantia.
Trinitas in *Unitate*	4: Método: demostración-razones necesarias. 5: *Programa: Quotidie audio de*

---

8 La tradición anterior prefiere la designación: essentia (Agustín, Anselmo). El Concilio de Reims oscila entre los términos natura y substantia: "... ipsam divinitatem sive substantiam divinam, sive naturam dicas...", inclinándose por el de substantia. (D. 390-392.) Que en Ricardo no es una elección fortuita nos lo revela el hecho de que en una citación literal del prefacio de la Trinidad "... et in essentia unitas", sustituye essentia por substantia (3, 8, al final).

9 A continuación nos ofrece un detalle interesante desde otro punto de vista: "Illa natura quae Deus est ne in subjecto esse putetur substantia nominatur. Sed quia contra substantiarum naturam nihil ie velut in subjecto inhaerere deprehenditur, non tam substantia quam supersubstantialis essentia esse convincitur" (2, 22). Como se ve el término supersubstantialis, que aparece otras dos veces (5, 1), nada tiene que ver con los adjetivos super y ὑπέρ de la tradición dionisiano-erigeniana.

		tribus quod non sint tres sed unus...
	6-10:	Cuestiones previas.
Problemática de Gilberto	11-17:	Unidad, trascendencia y primariedad de Dios. Presencia en él e identidad de todas las perfecciones. Especialmente: *Potentia-sapientia-bonitas.*
Concilio de Reims	18-20:	Identificación de esta substantia con el concepto anselmiano de Dios.
	20-25:	*Conclusión: Constat itaque quod credimus... quia vera divinitas manet in unitate substantiae et substantiae unitas in vera divinitate.*

Tema II: *De eiusdem naturae proprietatibus* (2, 1; 3, 1).

Símbolo Quicumque, D. 39	*De Trinitate:* libro II. Tema de cada capítulo:	
Increatus	1:	*Programa:* Postquam de divinitatis unitate... iam diximus de *proprietatibus aliqua dicamus et maxime de his quae in laudibus divinis quotidiano usu frequentamus... quod Deus increatus sit.*
	2-3:	Apéndice: *Sempiternidad e incorruptibilidad como consecuencia de ser increado.*
Aeternus	4:	Aeternus.
Inmensus	5:	Inmensus.
Non tres inmensi sed unus inmensus	6:	Utrum sit possibile *plures esse inmensos* indubitantes colligere possumus quod omnino non est, sed *nec esse potest inmensus nisi* unus.
Non tres aeterni sed unus aeternus	7:	Sicut ergo non possunt esse plures inmensi sic esse *non poterunt* plures aeterni.
	8:	Apéndice: Tema de la creación.
Non tres increati sed unus increatus	9:	Si non est aeternus nisi unus *nec est increatus nisi unus.*
	10:	Otra prueba según la cual: *Stat ergo inconcussum quod credimos, quod quotidiana confessione clamamus..*
	11-15:	Apéndices.
Non tres dii sed unus est Deus	14:	*Conclusión:* Unus increatus, unus aeternus, unus inmensus, quorum *singula probant atque convincunt quod non sit Deus nisi unus.*

Non tres Domini sed unus est Dominus	15: *Pragrama:* Nunc illud quaremos utrum iuxta quotidianam confessionem non possit esse Dominus nisi unus.
	16: Pruebas: Dios sumo Bien y Perfección [10].
	17: Pruebas: Luego tiene inmutabilidad y simplicidad.
(Ergo:)	18: Pruebas: Otros argumentos.
Unitas in Trinitate	19: *Conclusión:* Nam si Deus veraciter est summum bonum... veraciter *constat quod credimus, non posse esse nisi unum Deum* [11].
	20-25: Apéndices sueltos.

Tema III: *De divinarum personarum pluralitate* (3, 1; 4, 1). Explicación racional del misterio enunciado.

Símbolo Quicumque, 39	*De Trinitate:* libro III.
Alia est persona Patris, alia Filii, alia Spiritus Sancti... sec unus est Deus...	1: *Programa:* *a)* Primo quaerendum utrum in illa vera et simplici divinitate vera pluritas sit et si ille personarum numerus prout credimus in ternarium assurgit.
ita tres Deos aut Dominos dicere religione catholica prohibemur...	*b)* Deinde quomodo possit unitas substantiae cum personarum pluralitate convenire.
	2-5: *Pruebas:* De la pluralidad. Esta viene exigida por la plenitudo caritatis, felicitatis et gloriae.
totae tres personae coaeternae sibi sunt... et coaequales...	6: Personas itaque divinas impossibile est omnino non esse *coaeternas.*
	7: Sicut carita asevera exigit pernarum pluralitatem sic caritas summa personarum *aequalitatem.*
ita ut per omnia et unitas in trinitate et Trinitas in unitate veneranda sit...	8: Vide ergo quam admiranda ratione sit substantialis *unitas in illa personarum pluralitate* et personalis pluralitas in vera unitate substantiae, *ita ut sit et in personis proprietas et in substantia unitas et in majestate aequalitas.*

---

[10] Deducción anselmiana: *Monologio,* 16-17.

[11] Siguiendo a San Agustín, trata por separado los nombres Deus y Dominus. Aquél sería absoluto; éste, relativo. Cfr. *Contra Faustum Manich.,* 3, 3. PL 42, 216; *De Trinitate,* 5, 16, 17; *De Genesi ad litteram,* 8, 11, 24, PL 34, 382 Cfr. Ribaillier, 122.

Prefacio de la Trinidad	9-15:	Pruebas de la trinidad. Est igitur non solum pluralitas sed etiam vera Trinitas in vera unitate, et vera unitas in vera Trinitate.
	15-20:	Objeciones.
Una est divinitas, coaequalis gloria aeterna majestas	21:	*Ut veraciter constet quod quotidiana confessio christianae institutionis docet quaniam trium pariter una est divinitas, aequalis gloria, coaeterna majestas.* Constat itaque in illa Trinitate omnes personae *coaequales simul et coaeternae esse.*
	22-24:	Explicación de la igualdad.
CONCLUSION Et in hac Trinitate nihil prius aut posterius, nihil maius aut minus, sed totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales, ita ut per omnia, sicut iam supra dictum est, et Unitas in Trinitas in unitate veneranda sit.	25:	CONCLUSION: *Nihil ibi prius nihil posterius, nihil maius aut minus, sed totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales.* Ecce iam manifesta et multiplici probavimus ratione *quam verum sit quod credere iubemur* ut unum videlicet *Deum in Trinitate et Trinitas in unitate veneranda sit.*

Creemos suficientemente demostrada la estructuración conforme al *Quicumque* del *De Trinitate* ricardiano. El capítulo final del libro IV repite de nuevo cómo había sido su programa "vivir de la fe"[12], vivir y explicar la fe confesada cada día, a la vez que manifiesta la seguridad de haber logrado una "pía y sencilla inteligencia de ella"[13]. Mientras que en el libro V apenas encontramos alusiones a él, un capítulo del VI será una copia literal, y su conclusión general será la siempre repetida fórmula: *Ecce quam plane et aperte confirmatur quod de divina Unitate vel Trinitate fides catholica (= Quicumque) confitetur*[14]. Que esta obra de Ricardo haya brotado como comentario a una oración diaria, para mejor vivirla "porque el justo vive de su fe"[15], nos hace pensar que en él, mejor que en ningún otro, se cumplieron aquellas palabras de un autor, para él, sin embargo, plenamente desconocido: El Εἰ θεολόγος εἶ προσεύξῃ ἀληθῶς, καὶ εἰ ἀληθῶς προσεύξῃ θεολόγος εἶ[16].

[12] *Prol.*
[13] 4, 25.
[14] 6, 25.
[15] *Prol.*
[16] Evagrio, *De Oratione*, 40, PL 79, 1179.

Respecto de las fuentes patrísticas de Ricardo, tenemos que confesar que la investigación de los últimos quince años ha realizado un giro copernicano. Frente a la opinión anterior que considera a Ricardo como un heterodoxo del latinismo, bebiendo en puras fuentes griegas y elaborando una teología trinitaria al estilo griego, como un desertor de Agustín, y su teología trinitaria como una Konkurrenztheologie respecto de la agustiniana [17], los recientes estudios demuestran que a pesar del parentesco que se ha querido descubrir con los griegos, Ricardo es un puro latino, un agustiniano [18], su teología ha surgido bajo la fascinación de Agustín[19]; es, si no exclusivamente, sí fundamentalmente, agustiniano. Aunque haya que reconocer que el *De Trinitate* del uno sigue caminos distintos que el del otro. Diversos senderos en el mismo bosque. Es verdad que nadie había negado la influencia de Agustín. Pero hoy se afirma no sólo que es una herencia más entre otras, sino que es la dominante. Ribaillier la ha sintetizado de mano maestra [20].

En nuestro problema concreto alguien pudiera pensar que el intento de demostración de la pluralidad de personas, tal como lo hace Ricardo, estaría ya en Agustín. Hemos demostrado que si materialmente coinciden en utilizar el concepto amor como punto de partida,

---

17 He aquí la formulación que Schmaus hace de esta teoría, sostenida, como es sabido, entre otros, por Regnon, Stohr, Ottaviano, Bergeron...: "Nur einmal während dieser anderthalb Jahrtausende erstand der augustinischen Trinitätstheologie eine ernste Konkurrenz in einem eigenwilligen und schöpferischen Kopf, in Richard von St. Viktor. Dieser originelle Denker trank aus des griechischen Philosophie und Theologie, aus den griechischen Kirchenvätern, aus Aristoteles und Plotin." SCHMAUS, M., "Augustinus und die Trinitätslehre Wilhelms von Ware", en *Aurelius Augustinus,* Köln 1930, p. 315.

18 "On a dit en formules un peu simplifiées que la dogmatique grecque considérait au point de départ les trois personnes pour retrouver ensuite l'unité de nature, tandis que la dogmatique latine partait de l'unité de nature et s'efforçait en un second temps de distinguer les personnes. A ce compte *notre auteur, en dépit de la parenté qu'on lui a parfois attribuée avec les Pères grecs serait un latin, un augustinien.* En tout cas, sa doctrine ne se presente pas comme une sorte de semi-trithéisme qu'il essayerait tant bien que mal de réduire à l'unité. *Le De Trinitate est d'abord et vigoureusement un traité théologique "de Deo Uno"*. SALET, G., *l. c.,* 28.

19 "Ricard est sous l'influence ou la fascination d'Agustin." SALET, G., *l. c.,* 10. Ribaillier, después de constatar que la biblioteca de San Víctor era rica en obras agustinianas, que Ricardo ha leído, escribe: "*Richard est donc bien un augustinien.*" *L. c.,* p. 23. Lo mismo opina DUMEIGE, G., en su obra *Richard de Saint Victor et l'idée chrétienne de l'amour,* París 1952.

20 *L. c.,* 22-24.

formalmente ningún parecido tienen. Los dos esbozos agustinianos: en el *De Trinitate* (el acto de amor en cuanto tal entraña tres distintos) y en *Tractatus in Johannem* (la intersubjetividad humana) [21] en nada se parecen a la de Ricardo, aunque tengan por denominador común el amor. Son chispas distintas saltadas del mismo fuego en la misma fragua [22]. Lo que en Ricardo es una intuición explicativa de toda la obra, es una nota marginal en Agustín.

Agustiniana es esa necesidad hondamente sentida de lograr una inteligencia de la fe, de entender lo que se cree para vivir de ello, de buscar la faz trinitaria de Dios, búsqueda que es teología y oración a la vez. Una lectura comparada de los últimos capítulos del libro XV de Agustín y del prólogo de Ricardo nos dicen más de la sinfonía espiritual de estos dos hombres que de otras literales semejanzas. En ambos un radical antiapofatismo, idéntica concepción de las relaciones entre fe y ciencia, entre ciencia y caridad. Una diferencia notable consiste en que el uno (Agustín) se ha sumergido en la contemplación del hombre como trinidad creada para elevarse a la Increada, y desde el conocimiento de ésta lograr de rechazo un conocimiento mejor de aquélla, mientras que en Ricardo tal teoría psicológica ha desaparecido por completo [23]. En él no existe una proyección del orden humano (inteligencia-amor) al orden trinitario. La noción de fecundidad intelectual no existe para Ricardo, mientras que la de amor tiene en ambos una amplitud de significado totalmente distinta.

Dejando a un lado el difícil problema de las relaciones: metafísica y economía salvífica en Agustín [24], respecto de Ricardo hay

---

[21] Cfr. nuestro capítulo sobre Agustín de la obra aludida en nota 1.

[22] Por eso no comprendemos que todavía en 1954 A. Villalmonte siga escribiendo que "Ricardo está al margen de todo influjo agustiniano". VILLALMONTE, A., "Influjo de los Padres griegos en la doctrina trinitaria de San Buenaventura", en *XIII Semana Española de Teología*, Madrid 1954, pp. 555-577.

[23] Sin fundamento nos parece la afirmación de OTTAVIANO, *l. c.*, p. 515, n. 2, al ver la diferencia "nell diverso punto de partenza... piu intellectualistico in Agostino, piu sentimentale in Ricardo".

[24] Cfr. SCHMAUS, M., "Die Spannung von Metaphysik und Heilsgeschichte in der Trinitätslehre Augustins", en *Studia Patristica*, VI, ed. by F. L. Cross. Texte und Untersuchungen, Band 81, Berlín 1962, pp. 503-518; ID., *Die Denkform Augustins in seinem Werk De Trinitate* (Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte 1962, Heft 6), München 1962.

que notar en su concepción una mayor amplitud, más densidad bíblica, más sentido histórico-económico; Cristo es el de la Historia, y el Espíritu Santo es el derramado en Pentecostés; una conciencia eclesiológica como marco de fondo más viva, mayor acierto para descubrir los valores vitales. Agustín es más místico; Ricardo, más teólogo de la mística; Agustín, más exégeta; Ricardo, más filósofo. Y si ambos sistemas son expresiones válidas del dogma, quisiéramos considerar la agustiniana, si quizá menos exacta, menos dialécticamente aquilatada, sí más compleja, más jugosa y cristiana.

Según la teoría de la doble concepción trinitaria griega y latina, Pseudodionisio habría sido la fuente principal de Ricardo. ¿Hasta qué punto es esto verdad? Según los defensores de esta teoría habría en él todo un mundo nuevo de "auferstandenen neuplatonisch-dionysich-griechischen Gedankengutes" [25]. Toda su teología trinitaria estaría girando en torno al principio dionisiano del Bonum diffusivum sui: "Richard hatte in geistreicher Weise das areopagitische Erbgut vom sich selbst ausgiebenden und mitteilenden Guten zur einer vollständigen trinitarischen Theorie ausgebaut" [26].

La investigación reciente niega, sin embargo, todo influjo dionisiano en el *De Trinitate. Son grande ouvrage sur la Trinité ne porte pas trace des conceptions dionysiennes* [27]. Notamos que quien hace esta afirmación, G. Domeige, es autor de la sin duda mejor monografía existente sobre Ricardo. Sin embargo, no es sólo él quien niega el contacto o dependencia con fuentes griegas. Autores como Ethier [28], Malet [29], Beumer [30], Chenu [31], Salet [32], son de la misma opinión.

Desde nuestra perspectiva vamos a decir dos palabras sobre este problema. Ante todo, queremos distinguir fundamentalmente entre el Ricardo, magnus contemplator, autor del *Benjamin maior et Benjamin minor,* en los que nadie negará el influjo neoplatónico re-

---

25 Stohr, TB, 187, 187, nota 4.

26 Stohr, TB, 31.

27 Dumeige, G., en DSp, 3, 327; Id., *Richard et l'idée chrétienne de l'amour...*, 100-102, 161-162.

28 *Le "De Trinitate" de Richard...*, 17-19; 20, nota 6; 21, nota 1; 68-69; 100, nota 2; 121-122.

29 *Personne et amour...*, 37, nota 8.

30 *Richard von St. Viktor. Theologe und Mystiker...*, 237, nota 102.

31 "Le dernier avatar de la théologie orientale en Occident", en *Mélanges Auguste Pelzer,* Louvain 1947, p. 165.

32 *L. c.* pp. 28, 486-487.

cibido a través de Boecio [33] y el Ricardo autor del *De Trinitate*. Cuando San Buenaventura afirma que "Richardus sequitur Dionysium" [34] se refiere exclusivamente a la contemplación. Precisar esta cuestión es trascendental, ya que en sentir de todos sus conocedores Ricardo se habría servido de Dionisio como acceso al resto de la teología griega, y ello no en original, sino en traducciones, puesto que él no sabía griego. De ningún otro autor tiene conocimiento directo.

A fin de reconocer la dependencia o no dependencia, vamos a escoger cuatro temas: *a*) Apófasis, *b*) Vocabulario, *c*) Concepto de Dios, *d*) Concepto de amor-bien. Al estudiar el pensamiento dionisiano pudimos constatar cómo el consciente silencio ante el misterio era una de sus fundamentales características. Pero lo más significativo es que arrastrado por esta concepción apofática y su concepción neoplatónica de la unidad no ha podido elaborar una estructuración sistemática de la verdad trinitaria. No sólo no la ha logrado, tampoco la ha intentado, porque en definitiva en su pensamiento subsisten paralelas dos concepciones de Dios: la una trinitaria recibida de la fe, la otra más eficazmente influyente, la neoplatónica del Ἓν. Tal intento de pensar la pluralidad en el corazón mismo de Dios (= Trinidad) hubiera puesto en peligro de derrumbarse toda su concepción base, que gira en torno al concepto unidad-unificación, como tensión metafísica de todo lo existente. Por eso la postura ante este Dios es el silencio, la nesciencia, la adoración. Porque por otra parte la historia no tiene ningún lugar en su sistema y una visión monofisita de Cristo es la consecuencia necesaria de tal apriori filosófico. La idea del amor, por ejemplo, no tendrá carácter netamente personal y cristiano. Es, ante todo, un amor metafísico, la querencia de las cosas entre sí, el impulso que les hace retornar al centro de la unidad, la fuerza que llama las cosas a su principio, el Ἓν.

De todo esto nada queda en Ricardo, el gran espíritu abierto para todo saber, que vive un pleno optimismo metafísico, según el cual la naturaleza pervive en la virginidad original de sus posibilidades cognoscitivas, que ahora están sólo dificultadas, pero que con la oración, el deseo y la vida purificada pueden ser actuadas con el

---

[33] Robilliard, J. A., "Les trois modes de la contemplation chez Richard de Saint-Victor et leur origine platonicienne", en RSPT, 28 (1939), 229-233.

[34] *Reductio artium*, 5.

mismo rendimiento; para quien la razón es ese capacidad de entrar en contacto permanente con la Sabiduría divina. De aquí le brota a Ricardo esa necesidad de ver, que es amar, y esa necesidad de amar, que es conocer. Necesidad de que la fe se haga vida, haciéndose a la vez visión, impulso que brota de la misma presencia de Dios en nosotros, ya que "non habitus desiderari non potest" [35], y nadie puede buscar a quien no ha encontrado [36]. Nada del espíritu apofático queda en Ricardo, quien llega a afirmar que el alma por ser imagen "potest videre divinam essentiam" [37]. Se ha querido identificar su talante místico con el de San Bernardo y Guillermo y se ha olvidado que si bien el Victorino vive como ellos, piensa distinto de ellos, y prefiere el moderado racionalismo de Abelardo y Robert de Melun a las diatribas de San Bernardo contra el saber. Los historiadores están de acuerdo en que en San Víctor existió siempre una tendencia a contrapesar la teoría de Escoto sobre la incognoscibilidad divina [38]; y si en expresión de éste los griegos nada afirman de Dios sin anteponerle el super [39], en todo el *De Trinitate* sólo encontramos cuatro expresiones de este estilo y ello para recalcar no tanto la trascendencia cognoscitiva cuanto la ontológica, según confesión explícita de Ricardo [40]. Para Dionisio, en las últimas cimas de la ascensión espiritual al conocimiento sigue el silencio, para Ricardo al conocimiento sigue el amor, y el amor a su vez es fuente nueva de conocimiento. Nada más convincente de esta fundamental diversidad que una lectura comparada del prólogo al *De Mystica Theologia* y el prólogo al *De Trinitate.*

b) Aquí enlazamos con el problema del *vocabulario.* Es conocido el ferviente entusiasmo del siglo XII por la terminología griega [41], según la invitación de Erigena a seguir el método dionisiano tal como lo encontramos en el *De Mystica Theologia* [42], ya que los

---

35 *Expl. in Cant,* 1, PL 196, 411.

36 "In hoc est mirum quod nemo te quarere valet nisi qui prius invenerit. Vis igitur inveniri ut quaeraris, quaeri ut inveniaris. Potes quidem quaeri et inveniri sed non praeveniri." *De diligendo Deo,* 7, PL 182, 987.

37 *Adnot. n Psal. 2,* PL 196, 271.

38 ETHIER, *l. c.,* 58, nota 2.

39 *De divisione naturae,* 1, 14, PL 122, 460.

40 "Superexcellens natura" (6, 3; 1, 9), "supersubstantialis essentia" (2, 22; 5, 1), "supereminens incomprehensibilitas" (2, 21), "superessentialis incommutabilitas" (1, 9).

41 Cfr. CHENU, M. D., *La Théologie au XIIe siècle...,* cap. 17.

42 *De divisione naturae,* 1, 13, PL 122, 458.

griegos penetraron más hondo y se expresaron más exactamente: graeci solito modo res acutius considerantes expressiusque significantes... [43]. Ricardo no sólo no sigue esta nueva moda, sino que protesta enérgicamente contra ella. El no quiere utilizar tal terminología. En todo el *De Trinitate* no aparecen los términos siguientes reveladores del influjo griego: *theophania*—"le terme est précisément le plus notable et peut servir de test à la séduction comme à la réalité de cette séduction. Théophanie, c'est-a-dire, extension de l'influence grecque" [44]—, hipóstasis, apófasis, causae primordiales, analogía, teología [45]. Y ello no por inconsciente desatención a lo que pasaba en su tiempo: expresamente los ha rechazado: "Ut autem de nomine hypostasi taceamus in quo secundum Hieronimum veneni suspicio est, ut inquam *de nomine graeco taceamus qui graeci non sumus*" [46]. En esta frase, con aire de desprecio escrita, nos revela Ricardo todo un mundo. Rechaza la palabra griega "hypostasis" y afirma que la latina "persona" no ha surgido al azar, por una motivación humana, aunque es verdad que utilizaron los Padres, "ut responderent quaerentibus quid tria tres illi in Trinitate essent cum tres deos esse responderent non possent" [47], sino que ha sido el Espíritu Santo quien la ha suscitado: *nomen personae nullatenus assignatum est sine instinctu divino et Spiritus Sancti magisterio* [48]. El mismo Espíritu ha querido su difusión, por eso está en la boca de todos los creyentes, mientras las nuevas resultan ininteligibles incluso para sus importadores: *Nomen personae in ore omnium etiam rusticorum versatur, nomen vero subsistentiae nec ab omnibus saltem litteratis agnoscitur* [49].

Estos textos nos revelan una total concordancia de opinión con aquel fustigador implacable de todo lo griego, Robert de Melun, quien en su prólogo a las *Sentencias* se gloría de no saber griego [50], maldi-

---

43 Id., 5, 35, PL 122, 955.

44 Chenu, M. D., *l. c.*, pp. 304 y 305, nota 4.

45 Cfr., no obstante, 6, 2 (theologicae disciplinae); 4, 19; 4, 3 (theologi).

46 4, 4. Cfr. Salet, G., *Notes complémentaires. Graeci non sumus*, l. c., 586-7.

47 4, 5.

48 4, 5.

49 4, 4.

50 Martín, R., *Oeuvres de Robert de Melum*. III, *Sententias*, Louvain 1942, vol. 1, pp. 36-44: "Nam qua ratione, quo fructu, me qui linguam graecam omnino ignoro ad fidei cognitionem promovendam graeca locutione id agere malunt quam latina?", p. 38. Cfr. Horst, U., *Die Gottes—und Trinitätslehre des Robert von Melun*, München 1963.

ciendo la petulancia de los importadores y la oscuridad de la mercancía teológica importada [51]. Ricardo era demasiado genial como para contentarse con un renacimiento de palabras sólo. El nos repite siempre que su misión es seguir construyendo sobre los fundamentos puestos por los Padres, siguiendo así el consejo famoso: "Quasi nani super gigantes humeros plus quam ipsi speculamur" [52], en que Bernardo de Chartres había formulado todo un programa de fidelidad al pasado, y no menos de fidelidad a las exigencias del futuro, de progreso a la vez que de tradición. Esa fidelidad auténtica le ha llevado a condenar a quienes se preocupan más de la novedad que de la verdad de lo importado, más de un nombre de maestros que de la sabiduría de que tenían que ser servidores.

Para Aristóteles no sólo no tiene una palabra de reconocimiento, sino aquella otra: "Et ecce quam multi qui prius fabricabant in officina Aristotelis, tandem saniori consilio discunt cudere in officina Salvatoris" [53]. Contra éstos y contra aquéllos, los seguidores de la nueva filosofía aristotélica y de la nueva retórica escribe: "Quam multi hodie sunt quo magis puderet in oratione fecisse barbarismum contra regulan Prisciani quam protulisse mendacium in suo sermone contra regulam Christi" [54]. De Plotino, en cuya filosofía se dijo haber bebido Ricardo, sólo una lejana referencia encontró Ribaillier en todo el *De Trinitate;* y de su espíritu ninguna huella encontramos nosotros. Sólo hemos sugerido unos detalles para mostrar cómo no es Ricardo un entusiasmado de la teología griega, que entonces comenzaba a hacer su aparición, sino más bien ofrece una decidida oposición contra ella. Valgan como conclusión sus mismas palabras:

---

[51] "Quorum qua ratione volunt esse magistri cum ea sic dicant ut nullo modo ab eo qui docetur intelligi valeant." Id., p. 40.

[52] Juan de Salisbury, *Metalogicum,* 3, 3, PL 199, 900: "Dicebat Bernardus Carnotensis nos esse quasi nanos gigantium humeros incidentes ut possimus plura eis et remotiora videre, non utique proprii visus acumine aut eminentia corporis sed quia in altum subvehimur et extollimur magnitudine gigantea."

[53] *Benjamin maior,* 2, 2, PL 196, 80-81: "*Etiam temporibus nostris insurrexerunt quidam pseudophilosophi,* fabricatores mendacii, volentes sibi nomen facere studuerunt nova invenire. *Nec erat eis cura tam ut asserent vera, quam ut putarent invenisse nova.* Praesumentes itaque de sensu suo putaverunt se posse facere sibi sapientiae arcam et euntes in adinventionibus suis tradiderunt sententias novas, arbitrantes secum ortam morituramque sapientiam."

[54] *Benjamin minor,* 46, PL 196, 34.

De nomine graeco taceamus qui graeci non sumus... eorum sententiam non arguo, non reprehendo, non falsam esse contendo. Sed quod verum es tcompello confiteri, quia haec eorum doctrina non satisfacit meae simplicitati [55].

c) Nos preguntamos ahora si en realidad existe en Ricardo el "dynamisch gefärbte Gottesbegriff der dionysischen Theologie" [56]. Estudiamos este problema teniendo a Bonaventura ante los ojos, en cuya teología tal concepto es central. Si Dionisio es un vidente con ojos platónicos que contempla toda la realidad en una perspectiva descensional: imitación-participación-ejemplaridad, exitus-redditus, fluxus-reflexus, Ricardo nada tiene que ver con él" El parte de la experiencia, es un realista. Llega a Dios ascendiendo. Lo primero es el mundo, la realidad sensible. Iluminación y abstracción coexisten, como ya coexistían en Hugo [57]. Abstrayendo de las realidades sensibles y finitas ha elaborado su concepto de Dios [58]; del ser que no es, que no es desde sí, que no es eterno, a la existentia a semetipsa et aeterna, siguiendo la pauta del texto de San Pablo (*Romanos*, 1, 20-21), que sirve de moto a todo el tratado sobre la existencia de Dios en el libro I. Conforme a su norma: "Omnis ratiocinationis nostrae processus initium sumit ex his, quae per experientiam novimus" [59], se eleva del ser imperfecto, causado, etc. (principio de causalidad, grados del ser), a la substantia primordialis, al "summum vero omnium, quo nihil est maius, nihil melius" [60].

Estas dos ideas: suprema "grandeza" divina y suprema "perfec-

---

[55] 4, 4.

[56] Stohr, TB, 33.

[57] Kleinz, J. P., *The Theory of Knowledge of Hugo of St. Victor*, Washington 1934, p. 86. Para este autor Hugo está más cerca de Tomás que de San Buenaventura en materia gnoseológica.

[58] "Ab illo itaque rerum genere incipere debemus, de quibus nullo modo dubitare possumus, et per illa quae per experientiam novimus ratiocinando quid de his quae supra experientiam sunt oportet sentire." 1, 7. Según Ott, *l. c.*, p. 577, "Ricardo es el pionero de una prueba empírica de la existencia de Dios".

[59] "Sane ex his quae vidimus ratiocinando colligimus et ea esse quae non videmus; ex transitoriis aeterna; ex mundanis supermundana; ex humanis divina: Invisibiliam enim Dei a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur." 1, 8. Cfr. prol.; 1, 10; 5, 6; 6, 1; 6, 15; 6, 17, donde como un ritornello se repite esta religación a la experiencia de nuestro conocimiento de lo divino: "Ex rebus quae per experientiam novimus admonemur quid circa inexperta et divina quarere debeamus." 5, 6; 1. 10.

[60] 1, 11.

ción" divina son las dos coordenadas que fijan el concepto ricardiano de Dios. Al partir de que él es el mayor y mejor pensable [61], el hombre, por instinto natural, le atribuye todo lo que en su concepto es perfección, y cuanto mejores y más perfectos son los valores humanos por más divinos los reconoce [62]. Si el inevitablemente pensable y el no pensable mayor es el concepto anselmiano de Dios [63], el ricardiano, estando en la misma línea, ofrece una pequeña variante: el impensablemente mejor y más perfecto, en quien necesariamente son todas las perfecciones pensables: *totius bonitatis plenitudo atque perfectio* [64].

Sólo quien se ha percatado de que para Ricardo Dios se define como perfección radical y absoluta, plenitud de ser y de bien, entenderá el sentido último de la demostración trinitaria, que está enraizada en este fundamento, y que si utiliza la noción de *Caridad* es reduciéndola a categoría de valor, a perfección necesariamente existente en Dios, y que nada tiene que ver con el concepto de difusividad, de bien que se da necesariamente, tal como la idea dionisiana resumida por Buenaventura exige.

Leamos ahora la prueba, escrita en forma de silogismo para descubrir mejor su lógica interna:

> A) "Didicimus ex superioribus quod in illo summo bono universaliterque perfecto sit totius bonitatis plenitudo atque perfectio".
> B) "Ubi autem totius bonitatis plenitudo est" (abesse non potest aliqua perfectio atqui caritas maxima perfectio est ergo)".
> C) "Vera et summa caritas deesse non potest" [65].

Las ideas claves son la omniperfección divina, la caridad como perfección, y con ello la necesaria presencia de la caridad en Dios. El paso a la Trinidad lo motiva igualmente el principio de la perfección absoluta de cada una de las perfecciones divinas. Formulamos de nuevo el silogismo con textos de Ricardo:

---

61 "Nihil ergo Deo maius, nihil utique melius vel ab ipso Deo potest definiri vel per intelligentiam attingi." 1, 18.

62 "Cuncti paene tam eruditi quam minus eruditi solent... pro regula tenere Deo videlicet quidquid optimum iudicant incunctanter attribuere." 1, 20; 1, 19.

63 "Sic ergo vere est aliquid quo maius cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse: et hoc est tu Domine, Deus Noster." *Proslogio*, 2, 3.

64 3, 2.

65 3, 2.

A) "Opportet autem caritatem summam universaliter esse perfectam".

B) "Praecipuum vero videtur in vera caritate alterum velle diligi ut se". (Dilectus) (Pluralidad)

C) "Est itaque iudicium magnae infirmitatis non posse pati consortium amoris". (Condilectus) (Trinidad)

D) "Demus ergo summum quod praecipuum est; optimo quod optimum est. *Ubi ergo totum quod universaliter perfectum est, sicut nec integra caritas, sic nec vera Trinitas abesse potest"* [66].

La caridad perfecta ha sido la palanca que nos ha ayudado a remover el misterio. Dios necesita ser caridad, de lo contrario, al no ser Trinidad, no tendría con quién comunicarse [67], con quién gozarse dando a participar su plenitud. Ante la hipotética infelicidad de Dios, al sentirse divinamente solo, hemos hecho surgir un compañero de diálogo, que para poder responder a la llamada divina necesita ser Dios. El paso a la tercera persona viene exigido igualmente por el principio de la perfección, en este caso moral, de Dios: sería una señal de debilidad, un pecado, no sufrir un participante al propio amor, sería egoísmo de ambos: la caridad perfecta al abrirse a un tercero logra su perfección suma. Esa misma perfección que ha necesitado un segundo y un tercero excluye un cuarto, porque ya no sería caridad perfecta al no poder ser inmediata [68].

Ahora ya nos podemos preguntar, ¿dónde aparece aquí el dinamismo del Ἕν dionisiano, que es pura y necesaria comunicación, del ἀγαθόν, del bonum diffusivum sui? Todos los términos son aquí negativos: Dios necesita ser pluralidad. No que Dios, difundiéndose de su plenitud devenga Trinidad, sino que para ser Dios necesita ser Trinidad. A pesar de que en el trasfondo se está jugando también con el concepto de bien, plenitud, felicidad, bondad, es, sin embargo, un ángulo de visión no sólo distinto, sino opuesto. En la corriente neoplatónica, el Bien necesariamente se desborda dándose a participar en las criaturas, que así comunican al ser divino (Dionisio) o se comunica intradivinamente haciendo surgir las dos personas, Hijo y Espíritu, como emanaciones de la fuente de la divinidad, el Padre. Otra es la perspectiva de Ricardo. La palabra "emanatio" no aparece en todo el *De Trinitate* [69], ni "difussio" [70], esenciales ambas en la

[66] 3, 11.

[67] 3, 4.

[68] "Impossibile itaque est in natura divina esse aliquam personam mediata tantummodo alicui alteri germanitate coniunctam." 5, 9; 5, 7-12.

[69] Sólo una vez emanare, pero en otro sentido. 6, 12.

[70] 3, 4 (effusio).

línea Dionisio-Bonaventura. La formulación está hecha en sentido inverso, no positiva, sino negativamente: el ser divino carecería de algo si no tuviera con quién comunicarse, realizando la felicidad en la reciprocidad de la donación: *Quis enim nisi insaniae morbo laborans dicat summae bonitati deesse quo nihil perfectius, quo nihil est melius, jucundius, dulcius?* [71]. Es el aspecto de la negatividad de Dios en soledad pura lo que impresiona a Ricardo. De no ser Trinidad Dios quedaría reducido a objeto, cosificado; despersonalizado, si no fuera posible el diálogo con un dialogante divino. Y ello derivado de lo que en el orden humano constituye la suprema nobleza de la persona: su naturaleza dialogativa, responsorial. De no ser trino, no sería personal, sería así inferior al hombre, ser llamable y capaz de responder [72].

Los términos positivos de comunicación del Padre a las otras dos personas, tal como los encontraremos después en San Buenaventura, no existen aún en Ricardo, a quien le obsesiona no la difusiva fontalidad de Dios, sino una imaginada soledad eterna de un Dios que no es trino: *His deliciis in aeternum carebit si consortio carens, in majestatis solio, solitaria permanserit* [73]. Es toda la dulcura del amor, la comunicativa dilección, lo que Ricardo, al considerarla como la cumbre fruitiva de la vida humana, proyecta sobre Dios [74], en quien no se podría realizar de no haber triplicidad de comunicantes. Ricardo sube de la experiencia vivida a explicar el misterio. Su punto de partida es la honda significación que el amor tiene en la existencia humana. Así explica él la necesaria existencia de las tres personas en Dios. Buenaventura, en cambio, ve en una mirada vertical descensiva la bondad del Padre comunicándose al Hijo y al Espíritu, y como prolongación de esta difusión primera, la difusión creatural.

El concepto bonaventuriano de *primitas* no se puede equiparar con

---

[71] 3, 5.

[72] En Ricardo es la necesaria referencia personal dialogativa del existir humano proyectado sobre Dios lo que motiva todo el proceso. Con ello estamos ante el procedimiento de la analogía—a pesar de que se haya dicho que la desconoce, es el meollo de su obra—, proyectando sobre Dios las perfecciones puras, purificadas de su ganga finita. Ricardo proyectará sobre Dios el carácter necesariamente comunitario-comunicativo dialogal del existir humano, que constituye al hombre en persona. De esta noción o vivencia humana, del amor como diálogo, donación y retorno, pasa a afirmar, mejor, a preguntarse cómo podría ser de otro modo en Dios.

[73] 3, 4.

[74] "Caritatis deliciis rationalis vita nihil dulcius experitus, nulla unquam delectatione delectabilius fruitur." 3, 4.

el ricardiano de plenitudo, como quiere Stohr [75]. Ricardo utiliza la palabra *bonitas,* que es fundamentalmente una perfección estática *(stare),* mientras que Bonaventura la palabra *bonum,* esencialmente extático (ex-stasis). Si es verdad que la expresión *plenitudo bonitatis* se repite con frecuencia [76], no tiene un carácter más dinámico que aquellos otros a los que está subordinado: *plenitudo amoris, caritatis, dilectionis* [77].

Sobre el concepto de amor en Dionisio ya hemos dicho. Por eso aquí sólo indicamos que en Ricardo se trata de algo distinto: un amor personal-cristiano. El dinamismo cosmológico de orden casi físico (pasión del ser por su meta, llamada de las cosas y retorno) que es el eros, el amor extático, en este sentido han desaparecido. Se trata aquí de la caridad no tanto en su fuerza de expansividad cuanto en su perfección fáctica. Ese físico irracional desbordamiento ciego del amor, que el P. Russelot defendía, nada tiene que ver con la caritas ordinata [78], con el *amor discretus* [79], con la *ordinata difussio* [80] de la teología trinitaria ricardiana, que constituyen precisamente el quicio de su demostración. Esta tesis valdría quizá para la corriente neoplatónica, pero no para Ricardo, quien piensa el amor siempre intelectual y personalmente no naturalmente, no fruto de la naturaleza, sino de la persona. En el *De Trinitate* no existe un movimiento extático del amor. Su difusividad no viene impulsada por el orden metafísico necesitante, sino casi diríamos, por el orden moral de la perfección.

Aunque al final, y ligeramente no quisiéramos dejar de tratar un problema ya clásico: el de si Ricardo se acerca al misterio trinitario partiendo de las personas, intentando "construir" su unidad, como

---

75 TB, 31, 3, 2-3; 3, 8; 3, 11; 3, 13; 5, 7; 5, 10; 5, 25.

76 Sólo hay un texto explícito (5, 4), pero no de idéntico contenido.

77 P. amoris: 5, 16-20; 5, 22; 6, 14. P. caritatis: 3, 2; 3, 7; 3, 13; 3, 21; 5, 7 P. dilectionis: 3, 7; 3, 12; 5, 16.

78 3, 2.

79 3, 7.

80 "La caritas ordinata est un moyen terme indispensable dans la dialectique du livre 3. Avec elle nous sommes bien evidenment aux antipodes de ce mysticisme aveugle et irrationel qu'on a parfois reproché aux auteurs du XIIe siècle et en particulier aux Victorins." SALET, G., *l. c.*, p. 481. Alusión a la tesis de ROUSSELOT, P., *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age,* París 1934, p. 76. Por todo lo que hemos expuesto podrá comprenderse que no suscribimos todas las afirmaciones de Z. ALAZEGUI cuando habla del concepto "dinámico-dionisiano" del amor en Ricardo. Cfr. *Grundformen der Liebe. Die Theorie der Gottesliebe bei dem hl. Bonaventura,* Roma 1946, p. 263.

se dice ser la mentalidad griega, o más bien si partiendo de la esencia se esfuerza por llegar a las personas. Después de que hemos dicho sobre el concepto ricardiano de Dios, *Summum Bonum, summeque perfectum*, sobre la estructura de sus pruebas. etc., no sería necesaria una palabra más para concluir que Ricardo parte de la esencia, digamos mejor, de la substancia, y cavando en la perfección que en sí misma debe poseer, desemboca en la necesidad de que existan las tres personas. La substancia exige las personas. Precisamente todo el contexto histórico le invitaba a afirmar la unidad: los peligros de una *quaternitas* de Gilberto, las condenaciones del Concilio, el hecho de tomar por base de su obra un símbolo trinitario que repite incansablemente la unidad [81]. Sin que con todo esto queramos, sin embargo, decir que ha caído en un deísmo o esencialismo. Las personas están en primer plano, aunque sólo a partir del libro tercero. Pero hay que confesar que en cuanto tales quedan infructíferas, sin relación ninguna con la historia de la salvación, sin relación casi ninguna con la propia existencia y vida espiritual, de algún modo objeto de una ontología de su existencia, más que de sus funciones redentoras sanctificantes, encarnativas y eclesiales. Es sospechoso que está expresamente rechazada toda referencia especial con cada una de ellas [82]. Consiguientemente, el que ni siquiera dedique un capítulo a tratar el tema de las misiones. Una sola vez aparecen los términos *missio* y *mitti* [83]. La ausencia absoluta de la humanidad de Cristo. Todo ello nos lleva a suscribir la tesis de Dom Déchanet [84], que desearía fuera la mística de los victorinos, en especial de Ricardo "más cristiana", menos esquemática, más cercana a la existencia, menos filosófica, más religada a la historia. La Trinidad que encontramos en las obras de Ricardo es una Trinidad "teológica", nunca una Trinidad "económica". Y esto es, sin duda, una grave acusación, pues el teólogo cristiano tiene por misión no hacer ontología del sobrenatural, sino primariamente "oír" e "in-

---

[81] SALET llega a escribir: "Le De Trinitate est d'abord vigoureusement un traité théologique de Deo uno. On peut noter que c'est d'abord de la perfection même de Dieu qu'il cherche à déduire les trois personnes." *L. c.*, p. 28. C. OTTAVIANO afirma: "Ricardo procede dalla natura e conclude alla persone." *L. c.*, p. 515, nota 2.

[82] Una sola excepción. En 6, 14 habla de una configuración con el Espíritu Santo: "In quantum igitur auctori nostro debitum amorem reddimus in tantum pro certo Spiritus Sancti proprietati configuramur."

[83] 6, 14.

[84] DÉCHANET, J. M., DSP, II. 1961.

formarse" de qué ha hecho Dios y cómo se ha revelado Dios en la Historia y sigue revelándose en su iglesia, y sólo esto supuesto puede comenzar la elaboración racional, no para olvidar los primeros datos, sino para en su historicidad y unicidad locativo-temporal hacerlos inteligibles, al integrarlos en una visión superior.

Ahora notamos la inmensa distancia que separa a Ricardo de San Buenaventura, donde está tan logrado el equilibrio entre metafísica e historia, entre "teología" y "economía", que la elección entre una mística trinitaria y una mística cristológica resulta imposible, porque lo cristológico desemboca en lo trinitario y lo trinitario en lo cristológico, en permanente interacción.

Volvemos a nuestro tema. A pesar de lo dicho antes, existe en Ricardo un neoplatismo, que es distinto del de Dionisio. Es el Dionisio neoplatónico, tal como le ha revivido e interpretado el siglo XII, el que allí está presente. Esos elementos adyacentes que se le habían ido añadiendo a partir de Boecio, son los que aparecen en Ricardo. Un neoplatonismo ante todo de orden filosófico, más que de consecuencias teológicas de importancia, recibido a través de la Escuela de Chartres, Hugo y Achard de San Víctor, sus maestros. Hugo, con su comentario al *De Coelesti Hierarchia*, inserto en el Corpus Dionysianum [85], va a ejercer un influjo secular. El fue el introductor del Pseudodionisio en San Víctor, el primero en sufrir su impacto (metafísica de la luz, simbolismo, doctrina de la iluminación, teología sacramentaria, doctrina de la contemplación, deificación, retorno al paraíso...), aunque su inspiración fundamental es Agustín, operando de este modo una ósmosis de Dionisio por Agustín, en una visión accentuada de la economía redentora, quitando con todo ello su carácter virulento al neoplatonismo [86]. Ribaillier ha señalado algunos principales elementos de ese neoplatonismo filosófico: sería ante todo la concepción triádica de la realidad; siempre tiene que haber tres términos

---

85 Cfr. DONDAINE, H. F., *Le Corpus dionsysien de l'Université de Paris au XIIIe siècle*, Roma 1953.

86 Cfr. WEISWEILER, H., "Die Pseudo-Dionysius Kommentare in "Coelestem Hierarchiam" des Skotus Eriugena und Hugos von St. Viktor", en RTAM, 19 (1952), 26-47; 279-309; ID., "Sakrament als Symbol und Teilhabe. Der Einfluss des Pseudo-Dionysius auf die allgemeine Sakramentenlehre des Hugo von St. Viktor", en *Schol*, 27 (1952), 321-343; ID., DSP, III, 323-324 (Denys et Hugues de Saint-Victor); ALONSO, J. M., "Teofanía y visión beata en Escoto Eriugena", en RET, 2 (1951), 255-259; BARON, R., *Science et sagesse chez Hugo de Saint Victor*, París 1957, pp. 171-173.

de división, tres elementos constituyentes [87]; concepción de la belleza como orden, armonía de la multiplicidad en la unidad: movimiento que llamaríamos pendular, de extremos más un medio de equilibrio; el concepto de *medietas* [88], el concepto de orden y jerarquía, ideas todas éstas que Ricardo proyecta siempre en el ámbito trinitario [89].

¿En qué quedan, pues, los influjos y elementos de una inspiración griega en la teología trinataria de Ricardo? *El influjo dionisiano en su obra principal, el* De Trinitate, *tal como hasta ahora se había venido afirmando, es en absoluto inexistente.* Otros influjos directos no se pueden admitir, porque el resto de autores griegos quedaron para él inaccesibles. Quedan sólo las aportaciones que la atmósfera temporal y local pudieran prestarle. Pero frente a este movimiento grecizante ya vimos que tomó una postura expresa de repulsa. En sus dos más interesantes innovaciones: paso de la unidad a la Trinidad mediante el concepto de *caritas,* y su definición de la persona ,es decididamente antigriego en la una, y sin conexión ninguna con elementos griegos en la otra. Creemos poder definir a Ricardo como un pensador original por decisión, que dentro de la corriente trinitaria latina ha utilizado con absoluta libertad ideas de diversa procedencia, entre las cuales habría algunas griegas. Nada más.

Para dar base a nuestra tesis de cómo las raíces de la doctrina trinitaria de Ricardo son puramente latinas y no griegas, nos queda por

---

[87] El ser es:
1) a semetipso et ab aeterno,
2) ni a semetipso ni ab aeterno,
3) término medio: la Trinidad, en la que hay personas y, sin embargo, no son a semetipsis (1, 6).

El amor es:
1) gratuito,
2) debido,
3) medio: suma de las dos anteriores.

Cada una de las procesiones divinas es:
1) inmediata,
2) mediata,
3) término medio (5, 23; 5, 25; 5, 6).

En el mundo creado existen: 1) ángel, 2) bestia, 3) término medio: hombre (4, 15). Cfr. RIBAILLIER, pp. 24-26.

[88] En 5, 14, nos habla de la *medietas* geométrica, aritmética, matemática.

[89] RIBAILLIER, 26. Disentimos, sin embargo, de este autor, cuando habla del movimiento procesivo y conversivo neoplatónico existente en Ricardo, al comparar la confianza en las posibilidades de la razón en ambas teologías, al dar tal importancia a la teoría de la iluminación en Ricardo. Todo ello nos parecen generalizaciones que no responden a la realidad.

decir dos palabras sobre el influjo de San Anselmo y de Achard de San Víctor, fuente próxima de la teología ricardiana.

Visto desde la perspectiva en que nosotros enfocamos el problema: método teológico y postura ante el misterio trinitario, podemos decir que Ricardo está exactamente en la misma línea de San Anselmo, como una prolongación de su espíritu. Señalamos tres puntos en que la coincidencia es plena: *a*) relaciones fe-razón; *b*) el paso de la unidad a la Trinidad mediante una perfección divina apriorísticamente concebida como perfección pura; *c*) plan del *Monologio* y *De Trinitate*.

Metódicamente para ambos es la fe el punto de partida, y el *Nisi credideritis non intelligetis*[90], la condición de toda especulación trinitaria, que les autoriza a ambos a fustigar a todos aquéllos que con pretensiones racionalistas intentan penetrar el misterio, los dialectici haeretici, dialectici moderni[91]. Sólo creyendo se puede comenzar, porque la tarea es una meditación sobre la fe desde la fe misma, según los títulos de ambos libros, siendo la intención última no otra que la *fides quaerens intellectum* (Anselmo) o la *intelligentia fidei* (Ricardo)[92], porque hay obligación de comprender lo que se cree[93] y a ellos nos incita el ejemplo de los Padres, quienes a la vez que escribieron dejaron mucho por decir[94], y la obligación de dar razón de nuestra esperanza, según la exigencia formulada por San Pedro, en un texto capital para la apologética del medievo[95]. La meta, el *videre intelligere quod credimus*[96]. Este conocimiento es una pregustación

---

modum", 1, 19; ANS., *Epistola de Inc.*, 1, 1: "Illi nostri temporis dialectici

90 RIC., *Trin.*, 1, 1-3; 6, 22; ANS., *Epistola de Inc.*, 2; *Cur Deus*, 2, 2; *Prosl.*, 1.

91 RIC., *Trin.*, 3, 10: "Haec propter illos dicta sunt qui altitudinem divinorum mysteriorum nituntur definire vel determinare iuxta capacitatis suae immo dialectici haeretici"; 1, 4: "Quodsi iste de illis dialecticis modernis qui nihil esse credunt nisi quod imaginationibus comprehendere possunt."

92 RIC., *Trin. prol.*: "Quia iustus ex fide vivit, si sic est, immo quia sic est, debemus utique studiose cogitare, frequenter retractare sacramenta fidei nostrae..."; ANS., *Prosl.*: "Unicuique suum dedi titulum ut prius Exemplum meditandi de ratione fidei, et sequens Fides quaerens intellectum diceretur."

93 RIC., *Trim.*, 1, 3; ANS., *Epistola de Inc. praef.;* Fuente: AGUSTÍN, *Trin.*, 15, 2, 2.

94 RIC., *Trin*, 1, 5; 3, 1. Cfr. *In Visionem Ezequielis prol.*, PL 196, 527; *De tabernaculo foederis*, Prol., PL 196, 211; ANS., *Epistola de Inc.*, Prol.

95 RIC., *Trin.*, 5, 21; ANS., *Cur Deus*, 1, 1. Cfr. RIBAILLIER, *l. c.*, 220; GHELLINCK., J. de, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, Louvain 1948, pp. 279-284.

96 RIC., *Trin.*, Pról.: ANS., *Prosl.*, 1 (fin); 2 (comienzo).

del futuro, por eso es medio entre fe y gloria [97]; experiencia fruitiva que ayuda a su vez a la fe, y de reflujo a la intelección; por eso quien no experimenta no entiende [98]. Trascendental importancia para ambos del orden moral en las condiciones del conocer [99]. Lo principal entretanto no es el encuentro sino la búsqueda [100], porque la búsqueda es el testimonio de un anterior encuentro.

Si analizamos el segundo punto: paso de la unidad a la Trinidad por razones necesarias, las semejanzas son todavía mayores. Ambos intentan avanzar con la sola razón, excluyendo positivamente la Escritura [101]. El punto de partida es en ambos el concepto de Dios elaborado con tal precisión que llega a exigir pluralidad de personas: el mayor pensable, el sumo Bien en Anselmo (*quo nihil maius*), el mejor pensable, el más perfecto en Ricardo (*quo nihil melius cogitari potest*) [102]. Hasta tal punto en esto le sigue, que con exactitud se ha podido decir que para Ricardo es el concepto anselmiano de Dios una verdadera palanca de Arquimedes [103]. No en vano nombra a San Anselmo entre los *summi magistri* [104]. Con esta base intenta encontrar razones necesarias [105], distinguiéndolas expresamente de las probables [106]. Con estas dos premisas: perfección de la esencia divina, y el deseo de una prueba a la que nadie pueda resistirse porque "necesite"

---

[97] Ric., *Trin.*, Prol.; 1, 1; Ans., *Epistola de Inc.*, Prol., y 2.

[98] Ric., *Trin.*, Prol.; Ans., *Epistola de Inc.*, 1.

[99] Ric., *Trin.*, Prol.; Ans., *Epistola de Inc.*, Prol., y 1.

[100] Ric., *Trin.*, 3, 1. Ans., *Prosl.*, 1. Compárese con el texto de San Hilario que asumirá Santo Tomás como lema: "Haec credendo incipe, percurre, persiste: et si non perventurum sciam, gratulabor tamen profecturum. Qui enim pie infinita persequitur, et si non contingat aliquando, semper tamen proficiet prodeundo." *Contra Gentiles*, 1, 8; San Hilario, *De Trinitate*, 2, 10, PL 10, 58-59; San Agustín, *De Trinitate*, 15, 2, 2. Cfr. Lubac, H. de, "Sur le chapitre XIV du Proslogion", en *Spicilegium Beccense*, París 1959, pp. 295-313.

[101] Ric., *Trin.*, 3, 1; Ans., *Mon.*, Prol. La identidad de fórmulas en este caso es la máxima pensable.

[102] Ric., *Trin.*, 1, 11; 3, 2; 1, 19; 5, 5; Ans., *Prosl.*, 2.

[103] Dumeige, G., *l. c.*, p. 80.

[104] "Est itaque eruditis velut maxima propositio... Et hoc certitudinis solido et velut intimae veritatis fundamento, summi etiam magistri passim quidem disputationis suae initium sumunt, cum de divinis proprietatibus altius et augustinus disserere intentunt." 1, 20.

[105] Para la historia intermedia entre ambos de esta expresión (Juan de Salisbury, Gilberto Porreta, Roberto de Melun, Clarembaldo de Arras, Achard de San Víctor, etc.), cfr. Ribaillier, p. 89.

[106] Ric., *Trin.*, 1, 4; 4, 19; 5, 2; 5, 14; 5, 21; Ans., *Mon.*, Prol.; *Cur Deus*, 2, 16; 1, 4.

a creer, San Anselmo elige la *locutio* que en cuanto es una perfección pura—trascendental por tanto e inherente a todo acto de conocimiento, necesariamente por ello presente en el conocer divino—realizada en grado sumo en Dios entraña la pluralidad y Trinidad. El mismo proceso es el que sigue Ricardo. Sólo varía la perfección concreta que utiliza: la *caritas*. La conclusión final será en ambos la misma: evidencia de la existencia de la Trinidad, inefabilidad absoluta del cómo, llegando por este camino a un concepto que hemos llamado esencialista del misterio: no es más misterio un Dios en tres personas que un Dios unipersonal. Por ser Dios es misterio, no por la uni o tripersonalidad.

Ante esta conclusión exigen ambos el mismo grado de adhesión, que para ellos mismos es una necesidad: aunque quisieran no creer no podrían [107]. En Ricardo aparece también el tipo correspondiente al "insensato" anselmiano, y que él, recogiendo una designación de San Agustín, llamará "freneticus" [108].

Pasamos ya a sugerir la identidad de esquema subyacente a ambos libros, el *De Trinitate* de Ricardo y el *Monologio*. Ambos quieren ser un tratado de *Deo Uno et Trino*. Sin embargo tiene en Anselmo una mayor amplitud, ya que él trata ambos aspectos: Dios y su acercamiento al hombre, en la constitución íntima (imagen), en la historia y al final de la vida, es decir "teología y economía", mientras que Ricardo excluye positivamente el segundo aspecto. Su obra ofrece naturalmente una claridad mayor, una organización más perfecta, una mayor riqueza de detalles y delimitación de problemas, pero no obstante creemos es el mismo esqueleto el que sustenta a ambos.

De Trinitate	*Monologio*
Prólogo.	Prólogo.
Método, I, 1-5.	1 + Epist. de Inc. Verbi

[107] Ric., *Trin.*, 1, 25; Ans., *Prosl.*, 4.

[108] 3, 5. "Ecce funiculus triplex, qui difficile rumpitur, *unde phreneticus quidem fidei nostrae impugnator*, donante Dei sapientia fortiter alligetur." Este personaje devino un topos en la literatura teológica. "Un personnage aussi traditionnel que l'insensé de S. Anselme." Guimet, F., "Caritas ordinata et amor discretus en la théologie trinitaire de Richard de Saint Victor", en *Revue du Moyen Age latin*, 4 (1948), 227-228. Cfr. San Agustín, *Sermo 175*, 2, PL 38, 945; *De Genesi ad litteram*, 12, 17, 35-36, PL 34, 468; *De quantitate animae*, 22, 38, 40, PL 32, 1057-58. Otros textos en Guimet, *l. c.*, y Ribaillier, 140.

Dios, I, 5-25:			
— concepto,		1-4.	
— existencia,			
— unicidad.		5-9.	
Atributos divinos, II.		14-28.	
Pluralidad y		10-23.	
Trinidad, III.	*(caritas)*	29-47	*(locutio)*.
Las Personas, IV.		29-47.	
Las procesiones, V.		48-54.	
Vida Trinitaria, VI.		55-65.	
El hombre, imagen de la Trinidad.		66-70.	
Aspectos económicos del misterio.		70-77.	
Nuestro Dios-Trinidad, alfa y omega.		78-79.	

Este esbozo que se podría precisar aduciendo otras obras de San Anselmo manifiesta cómo Ricardo ha seguido de cerca sus pasos. Con la diferencia ya señalada de que él excluye lo que san Anselmo trata en la segunda parte de su obra, que podríamos designar como la vocación trinitaria de la existencia cristiana. Si Ricardo es más personalista lo es desde el punto de vista diríamos filosófico, menos desde el punto de vista económico-existencial, ya que las personas quedan desligadas de todo contacto con el vivir cristiano.

Si a ambos les unió un ideal común la intelligentia fidei, un destino común les ha unido a ambos: los manuscritos del *De Trinitate* se encuentran casi siempre junto a los de las obras del abad de Bec [109].

Recogemos ahora en enumeración sumaria los aspectos comunes o diferencias que hemos ido sugiriendo entre Ricardo y San Buenaventura. Ante todo que el influjo de Ricardo ha sido considerablemente menor que el de Hugo. Este ha quedado plenamente integrado tanto en la mística como en la teología bonaventuriana. No en vano había escrito de él: *Hugo vero omnia* [110], es decir, maestro en la especulación teológica, en materias de vida contemplativa, en la predicación. Sólo una comparación material de las citas que hace del de Sacramentis de Hugo, aproximadamente unas 170, con las que hace del *De Trinitate* de Ricardo 35, nos sugiere la gran diferencia [111]. Si de aquel

[109] Cfr. RIBAILLIER, 29 y 34-76. Este autor anota igualmente la identidad de estructura y esquema en las obras de Anselmo, Achard y Ricardo. Dada la amplitud que ha tomado este estudio no hemos podido incluir aquí el que prometimos sobre Achard de San Victor.

[110] *Reductio*, 5.

[111] De la mística bonaventuriana ha escrito BEUMER: "Die Mystik des

ha recibido la concepción de la teología como ciencia práctica [112], de éste ha recibido la impronta y el método de la investigación racional. Si Bonaventura ha eliminado los métodos anteriores usuales y ha declarado al *modus ratiocinativus sive inquisitivus* como el único a propósito [113], siendo así el primero en definir la teología como elaboración racional de la fe [114], lo han hecho bajo la inspiración de Ricardo al afirmar que si nuestra fe cree verdades necesarias, éstas tienen fundamentos necesarios, cuyo descubrimiento es precisamente la misión de la teología [115], y con ello ofrecer no sólo razones prbables sino necesarias.

El optimismo ricardiano queda así integrado en San Buenaventura, y su método hecho propio. En ambos idéntica concepción de las relaciones entre la fe y la razón, entre la naturaleza y la sobrenaturaleza, no estructuras extrínsecamente superpuestas, sino fundidas en fecunda interacción, ya que en definitiva todo es gracia, tanto en el orden natural como en el sobrenatural [116], si se nos permite utilizar esta terminología para ellos desconocida.

En el problema del paso de la unidad a la Trinidad, es decir, de las razones necesarias, Bonaventura cuenta como uno de tantos con el argumento ricardiano de la *caritas quae exigit Trinitatem*. Muy de cerca le sigue en su exposición, distinguiendo primero el paso a la pluralidad, y luego la concreción en Trinidad. Pero uno no puede evitar la sensación de que la prueba de Ricardo no juega un especial papel [117]. Ya hemos expuesto en anteriores capítulos como en el Comentario de las Sentencias San Buenaventura la reviste de un aire

hl. Bonaventura hängt sicher wesentlich von der Richards ab." *L. c.*, 214, nota. Esto nos parece sencillamente una exageración. Y más verdad sería si en lugar de escribir Ricardo hubiera escrito Hugo.

112 Cfr. BARON, R., "L'influence de Hugues de S. Victor", en RTAM, 22 (1955), 56-71; ID., *Science et sagesse chez Hugues de Saint Victor*, París 1957.

113 *Sent.*, Proem., q. 2, in c.

114 CHENU, M. D., *La théologie comme science au XIIIe siècle*, París 1957, pp. 52-57, 53.

115 *1 Sent.*, Proem., q. 2, fund. 2. Cita de RICARDO, *Trin.*, 1, 4.

116 Gracia es para Ricardo todo lo que "libremente" hace Dios: "Constat itaque ab illo esse *secundum operationem gratiae quidquid est aliud quam ipse.*" *Trin.*, 2, 8. Por ello tan "graciosa" es la naturaleza como la gracia—tomadas éstas en sentido moderno—: "Verum tamen et haec et illa constat esse ex gratia, *nam ex gratia est ipsa natura.*" *De statu interiori hominis*. 1, 20, PL 196, 1130.

117 *1 Sent.*, d. 2, y. 2, fund. 1 et in c.

neoplatónico con su metafísica de la difusión, es decir, la prueba del *Bonum diffusivum sui* y de la *caritas* forman todavía una sola. *Beatitudo = bonitas + caritas + fecunditas.* La bondad exige comunicarse y esto produciendo un igual; la caridad que trasciende el egoísmo exige un amado; la felicidad que no es posible en la posesión solitaria exige un participante. San Buenaventura, que en el *Itinerario* nos expone, en una irrupción violenta de metafísica neoplatónica, la demostración de la Trinidad a base del *Bonum diffusivum sui*, se ha dado cuenta de que la categoría del amor ricardiano (la *suprema et consummata caritas*) está en otra línea distinta que la difusión necesaria consiguiente al bonum summe diffusivum sui. Aunque a primera vista aparezcan idénticas significan algo fundamentalmente distinto. En Bonaventura se separan por primera vez claramente los dos campos: el de la metafísica del *Bonum* y el de la psicología de la *caritas*. Precisamente por no haber visto esta clara distinción, ha descubierto el P. Regnon en Ricardo las dos teorías (théorie métaphysique-théorie psychologique) [118], siendo así que la primera es totalmente inexistente—en el sentido de una metafísica de la difusión—por tener su base en la doctrina neoplatónico-dionisiana de la identidad del ser y del bien, o mejor de la prioridad de éste sobre aquél, concibiendo el Bien en necesaria difusividad, doctrina inexistente en Ricardo. Ha sido San Buenaventura quien las ha distinguido por primera vez haciendo de ellas argumentos distintos. Diríamos mejor creando una nueva, en absoluto desconocida de Ricardo [119].

El amor en San Buenaventura pasa a segundo plano, y sirve no ya para explicar todo el proceso y procesiones trinitarias, sino sólo la del Espíritu Santo. De esta forma reasume toda la especulación ricardiana, liberándola de sus imperfecciones, a la vez que integrándola en una síntesis más amplia, y colorándola con su metafísica de la fecundidad divina (*natura fecundissima-voluntas fecundissima*) [120]. Porque en Ricardo es el amor el elemento único que lo explica todo en la vida trinitaria: naturaleza e inteligencia quedan absorbidas

---

[118] ETT, II, 277-332.

[119] *Hex.*, 11, 11-12. Cfr. nuestro capítulo sobre la razón necesaria tomada del concepto "dilectio".

[120] Un análisis del vocabulario de Ricardo es interesante en este sentido. Ninguno de los términos siguientes aparecen en él: diffusio, natura fecunda, diffusivum, fecunditas, emanatio.

por él, sin que amor nocional y amor esencial logren una clara delimitación[121]. En Bonaventura todo ello quedará subordinado a su esquema base: *productio per modum naturae et productio per modum voluntatis*. Con ello los textos de Ricardo sonando idénticamente significan algo nuevo.

Esto por lo que se refiere a la primera prueba de la Trinidad, que San Buenaventura nos ofrece en el *Comentario a las Sentencias*. La segunda y tercera ningún parecido encuentran en Ricardo. Nos fijamos en la cuarta: *Primitas*. Se ha sugerido el origen ricardiano de esta razón necesaria: la primera persona por ser primera posee la plenitud y fecundidad fontal, de la que brotan las otras dos. Por ser primera necesariamente es necesariamente causa. Con ello se plantea el problema de si el concepto de innascibilidad se encuentra igualmente en Ricardo. Hay que confesar que se podrían encontrar en Ricardo algunos puntos de contacto con la teoría bonaventuriana. Pero son más que nada textos aislados[122], alguno especialmente interesante[123], que sin embargo sometidos a otra concepción base juegan un papel distinto. La dominante en Ricardo es la noción de *Summa Substantia, Bonum perfectissimum, Summa Perfectio,* mientras que en Buenaventura, todo ello en un primer movimiento en abstracto de Dios pensado, se concretiza y personifica en el Padre, que así deviene fuente y origen de las otras dos personas. Por otra parte la eficacia demostrativa de esta razón necesaria radica en el principio aristotélico de la identidad entre el ser primero y ser causa, lo mismo que el anterior de la procesión por *modum naturae* et *per modum voluntatis;* principios desconocidos en absoluto de Ricardo.

Otro de los argumentos que Buenaventura parecería haber tomado del abad de San Víctor es el que expone en el *Breviloquio:* "Fides dictat de Deo esse sentiendum altissime et piissime. Non autem sentiret altissime, si non crederet quod Deus posset se communicare, non sentiret piissime si crederet quod posset et nollet; et ideo ut altissime et piissime sentiat dicit Deum se summe communicare aeternaliter habendo dilectum et condilectum, ac per hoc Deum unum et trinum[124],

---

[121] Cfr. MALET, A., *Personne et amour dans la théologie trinitaire de Saint Thomas,* París 1956, pp. 37-42.

[122] 6, 1; 5, 8-9; 5, 13; 6, 6; 5, 3.

[123] 5, 4.

[124] BREV., 1, 2, 3.

que casi literalmente encontramos en el *De Trinitate* ricardiano [125], pero ambos tienen por fuente común a Agustín [126], reasumida por Abelardo, Robert de Melun y P. Lombardo [127].

Si no literalmente, es conforme al espíritu de Ricardo la razón necesaria del "origen perfecto", tal como la expone San Buenaventura en el *Hexaemeron:* "Est autem origo originans perfectior quam non originans, et perfectior origo originans originantem quam originans non originantem: ergo si ibi est perfecta origo necesse est esse Patrem producentem, Filium originantem et Spiritum Sanctum originatum" [128], y su correspondiente del orden perfecto: "Ubi est perfectus ordo ibi est ratio principii, medii, et ultimi, alioquin inordinatio accideret in divinis... ergo sunt ibi tres personae" [129]. Es la aplicación concreta de lo que el P. Salet ha llamado el argumento estético en el *De Trinitate* ricardiano, y que reclama una cierta validez, puesto que la belleza es una de las caras del ser [130].

Achard de San Víctor incluso llegará a deducir una razón necesaria para la existencia de la Trinidad del concepto pulchritudo.

Es el triadismo ricardiano que tiene por base una concepción de la belleza como orden y armonía, y de la mediedad que todo número tres supone [131]. Esta visión triádica, en que los tres términos no sólo existen paralelamente, sino fundidos en comunión por la fuerza coordinante del medio, es lo que condiciona las divisiones de Ricardo: verbi gracia, el amor: gratuito—debido—gratuito+debito [132]. Ribaillier ha querido ver aquí la concepción neoplatónica, según la cual toda realidad está constituida en forma de tríada jerárquica, comprendiendo tres términos: los dos extremos están, diríamos, equilibrados, y reconciliados por un medio que posee los caracteres de ambos [133]. La Trinidad quedaría incluida dentro de esta ley. Notamos que si Ricardo y Bonaventura aquí parecen coincidir, los esquemas y divisiones

125 3, 4.

126 *Contra Max.*, 2, 7, PL 42, 762. En otro lugar hemos sugerido el origen plotiniano de esta idea.

127 *Introductio ad Theologiam,* 3, 3; ROBERT DE MELUN, *Sentencias,* 1, 1, 19; P. LOMBARDO, 1, 20, 3.

128 *Hex.*, 11, 6.

129 *Hex.*, 11, 7.

130 *L. c.*, p. 26.

131 Especialmente 5, 14. Cfr. SALET, G., *Notes complémentaires*: Medietas arithmetica, geometrica, harmonica, *l. c.*, pp. 492-493.

132 5, 23; 5, 25; 5, 16.

133 *L. c.*, pp. 24-26.

trinitarias de que está sembrada la obra bonaventuriana, nada tienen que ver con este triadismo filosófico, sino que es una conclusión de su tesis de una *Trinitas creans*, que graba a su imagen el ser, quedando así constituido en *trinitas creata*.

Señalamos todavía un detalle que distancia considerablemente a ambos autores: la estructuración del tratado sobre la Trinidad. Ricardo está mucho más cerca de la posterior teología que San Buenaventura. El comienza con el estudio de la existencia de Dios, sigue con la esencia, con los atributos, y sólo en el libro III comienza a tratar de las personas, esquema que ofrece extrañas coincidencias, con el orden seguido por Santo Tomás, quien, evidentemente con una riqueza y amplitud mucho mayores, no se desvía de la línea de Ricardo. Para San Buenaventura no sólo en el Comentario a las *Sentencias*, donde sigue a Pedro Lombardo, sino en su obra dogmática, el *Breviloquio*, las personas no son algo a lo que se llega, después de demostrar que Dios existe, y de examinar su naturaleza, sino algo de lo que se parte: no un estudio ascensivo para concluir en la Trinidad, sino desde ella, desde las personas al comienzo estudiadas, interpretar la naturaleza divina y su reflejo creatural: ser, hombre, mundo.

Para concluir afirmamos que Ricardo ha influido sobre Buenaventura sólo muy relativamente, y que en ninguna manera ha sido él la fuente en que ha bebido las ideas y tonalidades que le asemejan a la teología griega. Ricardo apenas denota influencia dionisianas, mientras que la teología bonaventuriana está fundamentalmente condicionada por el renacimiento del *orientale lumen*, que tiene su mejor símbolo y encarnación en la persona del Areopagita. Ricardo no es el puente de paso, sencillamente porque el renacimiento dionisiano es posterior a él. Este tiene lugar entre los años 1180-1240, exactamente el período que media entre la muerte de Ricardo y el comienzo de la actividad docente de San Buenaventura. Fue toda una cosecha de orientalismo la que se recogió en esta época y cuyos mejores sembradores habían sido Gilberto y Guillermo, quien, en otra línea, esperaba ver disipadas las tinieblas del occidente con la luz del Oriente [134]. Gilberto, quien a pesar de no conocer la letra conocía el espíritu griego, según un testimonio contemporáneo, y que man-

[134] "Fratribus de Monte Dei, orientale lumen et antiquum illum in religione Aegyptium fervorem tenebris occiduis et gallicanis frigoribus inferentibus..." *Epistola ad Fratres de Monte Dei* ,1, 1, PL 180, 309.

dó traducir y transcribir las fuentes griegas[135], es no sólo el iniciador, sino, sobre todo, el símbolo bajo el que los posteriores innovadores de lo griego se acogerán en su afanoso e ininterrumipdo estudio de los Padres.

Estos setenta años entre la muerte de Ricardo y la condenación en 1241 de diez proposiciones, síntesis del espíritu griego, son el humus en que arraigará y de que se alimentará la doctrina trinitaria de San Buenaventura, y que la aleja, por tanto, fundamentalmente de Ricardo. Y para conocerla en sus raíces más profundas sería necesario un estudio aquilatado de este período, cuyo espíritu tan finamente sugiere Chenu[136], y para cuya investigación ha avanzado ya un esquema[137]. Habría que tener en cuenta no sólo el lado teológico del problema, sino otros factores igualmente influyentes: grupos porretanos, grupos independientes neoplatónicos, especulaciones trinitarias de Amalario de Bena, Joaquín de Fiore, revival de erigenismo, movimientos evangélicos que surgen (encuentro de los laicos con el evangelio, derivación en sectas heréticas, reformismo en general) órdenes mendicantes... Un análisis detallado de todo ello es indispensable para precisar las fuentes ambientales próximas y el espíritu de la teología trinitaria de San Buenaventura.

Nosotros resumimos aquí la conclusión que en otro lugar hemos formulado: La teología de San Buenaventura está esencialmente condicionada por dos factores igualmente decisivos: la personalidad espiritual de San Francisco y el pensamiento del Pseudodionisio y de Aristóteles, a quienes no siempre se les distinguió, sino que más bien se les creyó de idéntica inspiración, según el testimonio de Santo Tomás: "Dionysius fere ubique sequitur Aristotelem ut patet diligenter "inspicienti"[138]; reasumidos ambos en una metamorfosis verdadera, ya

---

135 Para el problema de traducciones griegas en Occidente y en general del acceso a la patrística griega, cfr. MALET, A., *Les voies d'accès des Latins à la théologie trinitaire grecque.* Apéndice de su obra: *Personne et amour dans la théologie trinitaire de Saint Thomas d'Aquin,* París 1956, pp. 161-189, con la bibliografía allí citada, especialmente: HASKINS, C. H., *Studies in the History of Mediaeval Science,* Cambridge 1924, y *Studies in Mediaeval Culture,* Oxford 1929; MUCKLE, J. T., "Greek Works translated directly into Latin before 1350", en *Mediaeval Studies,* 5 (1943), 102-115.

136 *La Théologie au XIIe siècle...*, toda la segunda parte.

137 "Le dernier avatar de la théologie orientale en Occident au XIIIe siècle", en *Mélanges A. Pelzer,* Louvain 1947, pp. 159-183.

138 *2 Sententiarum*, d. 14, q. 1 a. 2.

que lo que en Dionisio es pura metafísica neoplatónica del Bien dándose en difusión (necesaria) creatural, será punto de partida para explicar el fundamento de las personas en la Trinidad *(Bonum diffusivum)*, y lo que en Aristóteles es un principio válido para toda actividad *(operatio per modum naturae vel per modum voluntatis)* servirá para distinguir la procesión del Hijo de la del Espíritu Santo. San Francisco le dará el calor religioso, el contacto con la historia de la salvación, la religación cristológica. Dionisio, por quien existe verdadero entusiasmo en la generación inmediatamente anterior y que en la Universidad de París es "texte d'enseignement, source de pensée, et maitre de Chrétienté" [139], le entregará la metafísica neoplatónica, y con ella una serie de temas fundamentales enmarcados en un proprísimo horizonte mental.

Conclusiones [140].

1) Ricardo es la mejor encarnación del siglo XII en cuanto éste significa un esfuerzo de la vida cristiana por lograr una inteligencia de sí misma. La fe deviene vida al dar razón de su contenido. Las fórmulas y sistemas son la explicitación lógica de una previa comunión vital al misterio. Su ideal fué: "quae credimus intelligere", "comprehendere ratione quod tenemus ex fide".

2) La fe es el fundamento y comienzo indispensable, pero si es vital tiene que prolongarse en inteligencia: "Sicut in fide totius boni inchoatio sic in cognitione totium boni consummatio atque perfectio".

3) La inteligentia fidei es la incoación ya aquí de la vida eterna: "In horum plena notitia obtinetur vita aeterna".

4) El conocer es fruto no tanto de la especulación cuanto de la intensidad de la fe y esperanza, sobre todo del amor: "Ex dilectione itaque manifestatio et ex manifestatione contemplatio et ex contemplatione cognitio".

5) La especulación trinitaria de Ricardo brotó como necesidad

---

139 CHENU, M. D., *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, París 1954, p. 193.

140 Estas conclusiones resumen no sólo el contenido de estas páginas, sino de todo el capítulo sobre Ricardo de San Víctor a que aludimos en nota 1. Las dejamos, no obstante, aquí porque sugieren el entramado vital e histórico, en que un estudio sobre sus fuentes sólo tiene sentido.

de una fe que no podía orgánicamente integrarse en su existencia racional, de no superar las dificultades que cada día le planteaba el Símbolo *Quicumque*, con su escandalosa formulación: "tres... tres... tres... sed non tres, unus". La liturgia, hondamente realizada, ha sido el motivo de existencia del *De Trinitate*, que surge así como un comentario a tal símbolo.

6) El tema único es: conjugación lógica de la Unidad-Trinidad en un concepto superior que les adune a ambos. Este es el amor, que como perfección realizada en Dios exige trinidad de comunicantes. Con ello ha creado una estructura lógica, en la cual el misterio es accesible al espíritu.

7) Ella es una "demonstratio Trinitatis", sino una *monstratio*, es decir, "intelligentia Trinitatis". No se trata de una ratio, sino de un intellectus.

8) Las razones que él ofrece quieren ser necesarias. Pero sólo son válidas en la fe, y desde la fe, y son necesarias en cuanto explican cómo es racionalmente pensable y lógicamente inteligible lo que la fe nos dice que es así, no en cuanto necesiten un asentimiento. No se trata de fundar la fe, sino de iluminarla desde dentro de sí misma.

9) Ricardo, igual que Anselmo, tiene un concepto esencialista del misterio. Misterio es Dios, en sí mismo, en sus atributos, en sus obras. No es menos misteriosa, por ejemplo, la omnipotencia o eternidad divina, que la Trinidad de personas. De ambas demostramos que son, de ninguna sabemos qué y por qué son. "Utrumque incomprehensibile, neutrum tamen incredibile".

10) Ricardo es fundamentalmente un espíritu original. En cuanto de fuentes se puede hablar, éstas son latinas.

11) Ante todo está el *Quicumque*, que le ofrece a la vez que la motivación la estructura de su obra, que así resulta ser un Comentario a él. Respecto de San Agustín y San Anselmo, les conoce, cita y prolonga radicalizando y llevando a límite su espíritu, encarnado en fórmulas nuevas, creación propia en su mayoría. Subrayamos las semejanzas y coincidencias con San Anselmo.

12) Dionisio no ha influido nada en el *De Trinitate* [141]. Plotino es, en absoluto, desconocido. No existe allí la metafísica dionisiano-bona-

---

[141] Siento no haber podido utilizar la obra que acaba de publicar el mejor especialista del Pseudodionisio, René ROQUES, precisamente con el título *Structures théologiques de la gnose à Richard de Saint Victor. Essais et analyses critiques*, París 1962.

venturiana del *Bonum diffusivum sui.* Respecto de los demás autores y padres griegos no les conoce directamente, sólo lo poco que había en la atmósfera intelectual de su siglo. Ante ellos toma una postura negativa, que expresa en aquella frase reveladora: "Graeci non sumus... eorum doctrina non satisfacit meae simplicitati".

13) El influjo en San Buenaventura es mínimo. Considerablemente inferior a Hugo. Sólo recibe de él el optimismo y confianza en la razón. El movimiento griego-dionisiano es posterior a Ricardo. Este no es puente entre Dionisio y Bonaventura. El creador de la doctrina trinitaria, que correrá paralela a la tomista repartiéndose el siglo XIII, no es Ricardo, sino San Buenaventura.

OLEGARIO GONZÁLEZ

Judíos, paganos y filósofos según la doctrina teológica de la «Summa Halensis»

1. Las religiones no cristianas como problema teológico.

En la actualidad se multiplican los ensayos de obtener de la teología cristiana la razón de ser y el sentido de las religiones no cristianas[1]. Esta tarea, cuyo alcance vamos a intentar fijar, excede las posibilidades de la historia y la psicología de las religiones. El problema es, quizá, particularmente urgente desde el punto de vista misional, pero no es esto todo: el encuadre teológico de las religiones no cristianas ayudará a la comprensión de la situación espiritual de los hombres de nuestro tiempo.

Dentro de la actual sociedad pluralista, va abriéndose paso en todo el mundo cierta asimilación de las creencias, a pesar de las divergencias existentes entre los diferentes credos religiosos y a pesar de la situación de consciente o inconsciente arreligiosidad. El patrimonio espiritual de las grandes religiones—frecuentemente secularizado, pero aún también senda religiosa de orientación y salvación—es parte integrante del acervo cultural del hombre de nuestros días. No pecamos, por ejemplo, de exageración al afirmar que el cúmulo de ideas cristianas que informa la vida espiritual de los asiáticos es hoy bastante mayor que el que permitiría sospechar el número de cristianos

[1] Cfr. OHM, Th., *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen*, Munich 1950. Cfr. asimismo los diferentes trabajos de DUMOULIN, H., sobre el budismo.

bautizados existente en aquellas latitudes. La influencia cristiana no se debe tanto a los cristianos nativos de esos países como a la difusión de obras traducidas. La aceptación simultánea de otras influencias extrañas al cristianismo, del ateísmo y del materialismo, sumada a los elementos de la propia tradición, conduce a increíbles mixturas espirituales, aún no estudiadas en concreto.

Un fenómeno similar acontece en Europa: Con la elevación general del nivel educativo, se han difundido ciertos conocimientos mínimos sobre las religiones no cristianas. No nos referimos ahora a determinados círculos que, en gran parte por sospechosos motivos, se preocupan por el yoga o el budismo, convencidos de que la salvación de la religiosidad occidental ha de venir exclusivamente de la sabiduría del lejano Oriente, donde, por otra parte, ésta corre evidente riesgo de desaparición a manos de la creciente tecnificación.

Ahora bien, ¿es lícito dar a este proceso de intercambio y mixtificación de prácticas e ideas culturales y religiosas un sentido positivo, como uno de los fenómenos de la "socialización de la humanidad"? ¿Qué función corresponde al cristiano, uno de los elementos constitutivos de esta inextricable confusión? ¿Qué posición adoptar dado el carácter absoluto que reclama para sí la revelación cristiana? Estos difíciles problemas exigen una especial e ineludible atención de la teología actual. Son necesarias previsiones y perpectivas que sirvan de orientación cuando no de programa. Los cristianos de hoy necesitan el horizonte de la esperanza. Sin embargo, esto sólo será posible conociendo cada vez mejor la función social del cristiano en el mundo moderno, la importancia de la Iglesia para la humanidad que vive apartada de ella. Sería también de desear la instauración de un nuevo lenguaje teológico, tan alejado como sea factible de todo esoterismo en un mundo sin experiencia de Dios, y apto para llegar a los estratos de humanidad que posee todo hombre. Para conocer el sentido teológico de la presente situación de la humanidad son muchas las convicciones básicas de la fe cristiana que necesitan, no para ser abandonadas, sino para ser tomadas en serio, una nueva formulación e interpretación. El carácter absoluto que reclama el cristianismo tiene en la actualidad un significado y una forma distintos de épocas anteriores.

Estos urgentes problemas de la teología han de ser abordados, previa una información y análisis espiritual básicos de la actualidad, utilizando las conclusiones de la moderna sociología y filosofía. No

obstante, no será inútil, tratándose de cuestiones que interesan tanto a la teología fundamental como a la dogmática, dirigir una mirada a la tradición cristiana. Extrañará quizá que hayamos elegido una obra medieval como la *Summa Halensis* como punto de referencia para nuestro tema. ¡Cuán lejos se halla la Edad Media de comprender nuestra situación espiritual! Se prezjugaba entonces erróneamente que ya había sido cumplido el mandato misional y que el Evangelio había sido anunciado hasta los confines del mundo [2]. En consecuencia, eran condenados sin apelación los todavía paganos. En primer lugar, es importante saber cómo ha enfocado estas cuestiones la tradición, pues sólo así podremos distinguir entre lo históricamente condicionado y lo absolutamente válido. Pero, por otra parte, una obra de la teología medieval franciscana como la *Summa Halensis,* cuyo arranque es siempre la concreta situación del hombre en su ambiente y ante Dios, puede procurarnos importantes elementos metodológicos todavía interesantes.

2. La distinción medieval entre judíos, paganos y filósofos.

Judíos, paganos y filósofos constituyen para la *Summa Halensis* los tres grupos de hombres no cristianos. Jamás ensaya otra estructuración más compleja. Pero cada uno de estos tres grupos es considerado en dos momentos teológicos distintos: Antes y después del nacimiento de Cristo. El judaísmo antiguotestamentario es el portador de la revelación, el pueblo de la elección y de la alianza con Dios, pueblo que por su fe y por su esperanza en el Cristo venidero es ya la Iglesia. El judaísmo poscristiano es perversión y apostasía, cínico extravío de una antigua misión salvadora, mezcla de un vacío histórico y de un absurdo terreno. Sin embargo, en el horizonte de la conciencia histórica cristiana brilla con claridad en la *Summa Halensis* la esperanza de que el fin de los tiempos traerá consigo la vuelta de los judíos a la fe cristiana [3].

---

[2] Cfr. SCHLETTE, H. R., "Heilsgeschichte und Mission. Ein Beitrag zur Missionstheorie nach Hugo von St. Viktor", en ZMR, 41 (1957), 25-44. En la *Summa Halensis* se dice: "Ad quod dicendum quod tempus cessationis idololatriae et causa fuit ex adventu Christi et ex publicatione Evangelii ut in pluribus; et quia nondum facta est publicatio apud aliquas gentes, forte apud illas remanet idololatria." *Alexandri de Hales Summa Theologica,* Quaracchi 1924-1948, t. III, n. 738, sol.

[3] Cfr., por ej., t. I, n. 225.

El paganismo en conjùnto es valorado negativamente, tanto el anterior como el posterior a Cristo. En los tiempos del Antiguo Testamento los pueblos paganos son los inductores del pueblo de Dios a la idolatría; Dios les utiliza como látigo y castigo de su pueblo. La muerte de Cristo desenmascara el paganismo y su mentira religiosa. El paganismo poscristiano se encuentra por completo bajo el signo de la enemistad con Dios y de la condenación. Ciertas ideas humanistas, importadas por los cruzados y dispersas por la antigua poesía alemana, como, por ejemplo, que también los paganos son criaturas de Dios[4], es inútil buscarlas en una obra por otra parte tan abierta a lo humano como la *Summa Halensis*.

Esta actitud, puramente negativa frente al grupo de los paganos, se explica, quizá, por la separación operada entre éste y el grupo de los filósofos, a quienes se adscriben todos los valores positivos que el pensamiento medieval reconoce en el paganismo. Pues los filósofos son evidentemente, para la *Summa Halensis,* paganos. Un cristiano no puede ser llamado filósofo aun cuando domine el pensamiento filosófico. Los filósofos son, para la *Summa Halensis,* los máximos representantes de las posibilidades humanas en la esfera del espíritu antes y fuera de la revelación, según se trate de Platón y Aristóteles o de Algacel y Avicena, por no citar sino a los más importantes entre los que reciben expresamente tal nombre. Los filósofos son, dentro del grupo de los paganos, los únicos que con seriedad y aplicación se han preocupado por el problema de Dios, sin desfigurarlo con falsos cultos o representaciones plásticas indignas. Ahora bien, este paganismo de los filósofos, "desmitologizado" y confinado a la inteligencia natural, recibe de la *Summa Halensis* una interpretación religiosa: La metafísica griega fue una búsqueda del Creador: Es la teología de los filósofos, o mejor, el saber teológico asequible al hombre abandonado a las fuerzas de su espíritu y de su corazón, sin el auxilio de la revelación. La *Summa Halensis* no considera la actividad intelectual de los filósofos y sus conclusiones como puro racionalismo, sino como expresión total de la naturaleza humana con toda su capacidad de trascenderse, como síntesis de conocimientos verdaderos y de deficiencias humanas. Es, por así decirlo, bueno que haya filosofía, bueno aun para los cristianos creyentes, como medio de confrontación y de

[4] El caso más patente es la epopeya *Willehalm,* de Wolfram von ESCHENBACH.

control. La *Summa Halensis* no enfrenta, al comparar los filósofos con los teólogos, una humanidad confinada a lo natural a otra elevada a lo sobrenatural, sino que contrapone, por una parte, una humanidad dotada de las facultades de la razón y del sentimiento para el conocimiento del mundo y, por otra parte, una humanidad apoyada en la revelación y en la luz de la fe.

Al igual que respecto a los demás temas de la *Summa Halensis,* también en el tema de los judíos, paganos y filósofos hay que distinguir entre los materiales tomados de la tradición, incluidos a modo de complemento, y las aportaciones originales. La primera parte se mueve principalmente en el terreno práctico y en nuestro caso consiste en normas sobre el trato con los diferentes grupos no cristianos; la última, en cambio, contiene principios para una solución teórica del problema de las religiones no cristianas. No obstante, éstos no guardan relación alguna con las normas prácticas.

3. La idolatría como distintivo de los paganos.

En la segunda parte del libro segundo de la *Summa Halensis,* que trata del *malum,* la idolatría ocupa el primer lugar entre los pecados contra la omnipotencia de Dios. El concepto medieval de idolatría y el horror precisamente a este pecado tienen su origen en las apostasías, testimoniadas por la Biblia, del pueblo elegido y su insistente entrega a los ídolos. Choca la reiteración con que en los más dispares pasajes de la *Summa Halensis* recurre la idea de la gravedad de la idolatría, que en cierto sentido es considerada como el más grave de todos los pecados [5]. Con estos antecedentes se cierra hasta cierto punto el camino para comprensión de los cultos no cristianos.

Ahora bien, ¿qué se entiende por idolatría? No es sólo rendir culto a los ídolos en sentido material, sino también el tributar a una criatura el culto sólo debido a Dios [6]. Admira la elementalidad de esta explicación pero tiene su justificación. Se funda en la convicción de que todo hombre se halla, por así decirlo, ontológicamente ordenado al culto del verdadero Dios. Quien no sigue la tendencia de esta disposición ontológica, se dice, es reo de idolatría. "Qui enim inobediens est Deo, servitutem, quam debet Deo, abnegat..., recedit a cultu Dei,

---

[5] Cfr. t. III, n. 736.
[6] Cfr. t. III, n. 731.

et sic quoad hoc convenit cum idolatra, licet non sit tanta sceleris enormitas" [7]. La referencia al cristiano que niega a Dios el culto debido pone de relieve el aspecto interno, el significado antropológico de la idolatría. El hombre, por su condición de criatura, no puede sustraerse al culto del Creador. Si a pesar de ello no sigue esta disposición ontológica o la sigue torcidamente, está destruyendo su propio ser. Es completamente ajena a la Edad Media, en razón de su concepto de la idolatría, la idea, hoy corriente, de que los cultos no cristianos, aun cuando imperfectos y mixtificados con elementos bastardos, van dirigidos al verdadero Dios y, sobre todo, que la oración no cristiana y la esperanza religiosa de la humanidad son gratas al verdadero Dios.

La *Summa Halensis* se plantea también la cuestión de si el ídolo es "algo" o es una simple ficción. El "esse nihil" puede tomar varios sentidos. En cualquiera de ellos, el ídolo es nada para la *Summa Halensis:* "Vel ex privatione debiti finis, et secundum hunc modum idolum nihil est, sicut et peccatum... Dicitur etiam idolum nihil esse ratione defectus formae, quae aestimatur esse in ipsa materia tamquam movens in moto: aestimatur enim quod idolum sit persona subsistens ex simulacro et spiritu praesidente, et non est ibi... Dicitur etiam idolum nihil esse ratione rei ad cuius imitationem excogitatur" [8]. La única entidad concedida al ídolo es la del "esse materiale" y "formale", la que le corresponde en cuanto obra de arte, pero sin que posea valor alguno ideal en relación con la idea de Dios innata en el hombre. De ahí arranca el problema teológico propiamente dicho sobre el que más adelante insistiremos con mayor detalle.

La idolatría es, pues, en todo caso pecaminosa. Aun en el caso extremo de que alguien viva desde su infancia entre paganos, en completa ignorancia del verdadero culto a Dios—se dice—, existe el "Spiritus Sanctus intus docens" y en consecuencia la idolatría nunca es inevitable, sino resultado de la falta de atención por parte del hombre a la llamada de Dios; por tanto, siempre es culpable [9]. No obstante, se admite que la razón humana en estado de naturaleza caída es muy propensa a la idolatría, mientras que en el estado de claridad original ésta hubiera sido imposible [10].

[7] T. III, n. 732, sol. I.
[8] T. III, n. 732, sol. II.
[9] Cfr. t. III, n. 734, sol. I.
[10] Cfr. t. III, n. 733, sol.

En general, no se admite que los cultos paganos sean reflejo de una posible idea de Dios innata en el hombre; antes bien, se les condena por antinaturales y contrarios a la esencia del hombre. Por otra parte, es imposible considerarlos reflejo del culto del verdadero Dios, ya que, dadas las deficiencias del conocimiento medieval de la historia de las religiones, era general confundir los cultos no cristianos con la primitiva creencia en los espíritus. ¿Qué postura hubiera adoptado la teología medieval si hubiera tenido a mano siquiera los conocimientos de un San Francisco de Javier? El encuadre del culto pagano en el concepto de idolatría significó para la teología medieval un prejuicio insuperable, al menos en la práctica.

4. Normas prácticas sobre la convivencia con judíos y paganos.

A modo de apéndice a la doctrina sobre la idolatría, dedica la *Summa Halensis* un apartado a estudiar el problema de los judíos y los paganos y en particular el trato de los cristianos con ellos, pero sin equipararlos, sino más bien subordinándolos en el aspecto social. Aun cuando este tema roza uno de los más sombríos y menos cristianos aspectos de la Edad Media, la *Summa Halensis* se distingue en estas cuestiones por cierta moderación. Las blasfemias públicas de los judíos contra la fe de Cristo han de ser sancionadas por las autoridades públicas. En cambio, los pecados ocultos deben ser dejados al juicio de Dios [11]. No obstante, se aprecia cierta gratitud religiosa de los cristianos para con los judíos por haber recibido de ellos la antigua ley, por haber nacido de ellos Cristo según la carne y por contar con su conversión al fin de los tiempos [12]. Así, pues, de ninguna manera se equipara el culto de los judíos poscristianos a la idolatría pagana. A pesar de ello, el pecado del cristiano que apostata de su fe es casi igualmente grave, tanto si es para convertirse al judaísmo como si es para convertirse al paganismo, pues en ambos casos existe *infidelitas* [13].

A los judíos se les concede el ejercicio de su culto dentro de la comunidad cristiana, como se dice en la *Summa Halensis,* no por reconocimiento de su fe, sino por una "permissio tolerantiae". Pues pro-

[11] Cfr. t. III, n. 740.

[12] *L. c.*

[13] Cfr t. III, n. 741; adviértase que todas estas consideraciones de la Summa Halensis no son sino una profundización e interpretación de las normas jurídicas del *Decretum Gratiani*.

hibir el culto judaico equivaldría a forzar a los judíos a convertirse a la fe cristiana, lo que no sería grato a Dios. Las limitaciones sociológicas y jurídicas alcanzan por igual a judíos y paganos. No pueden ejercer función pública alguna [14], no pueden tener siervos cristianos, ya que sería humillante para la religión cristiana el que los cristianos estuvieran sometidos a los no cristianos. "Quod autem dictum est de servis Judaeorum, hoc potest dici de servis Saracenorum" (pagani = Saraceni, los únicos paganos efectivamente conocidos en la Edad Media y que hoy ocupan un importante puesto entre las religiones no cristianas). Pero la prohibición no afecta solamente al servicio de los cristianos a los judíos y paganos, sino también a cualquier clase de convivencia con ellos [15]. "Sunt Judaei et etiam pagani proni ad hoc quod trahant fideles ad perfidiam sive apostasiam. Propter quod cohabitatio, cum Judaeis et paganis, nisi causa praedicationis, est interdicta... Nec doctrina Christiana ex hoc iniusta debet videri, cum cautela fidei omnibus sit praeponenda" [16]. La única razón por la que, según la concepción medieval de la *Summa Halensis,* podría tolerarse la convivencia de los cristianos con los judíos y paganos es la misional. Fuera de este caso, debe reinar una estricta separación entre cristianos y no cristianos, doctrina efectivamente puesta en práctica en el caso de los gettos de las ciudades medievales.

La justificación teológica de la discriminación social de los no cristianos responde a la idea de la *cautela fidei.* La defensa de la fe obliga al sacrificio de cualquier otra consideración. Evidentemente se consideraba más seductora la doctrina de los no cristianos que la fe de los cristianos, lo que quizá guarde relación con la insuficiente autonomía religiosa de los seglares en la Edad Media. No cabe esperar ni confiar en que los simples fieles cristianos conserven, defiendan y menos difundan su fe entre los no cristianos y que les conviertan. La *cautela fidei* constituye una norma adaptada a la situación religiosa de la cristiandad medieval, preocupada sobre todo por mantener la homogeneidad de la sociedad e impedir cualquier desviación hacia el pluralismo.

También el libro tercero de la *Summa Halensis* contiene normas prácticas que expone al abordar el problema de la guerra y la rapiña

---

[14] Cfr. t. III, n. 745.

[15] Cfr. t. III, n. 746; sobre la servidumbre de los cristianos a los judíos y paganos, cfr. t. III, n. 748.

[16] T. III, n. 746 ad 1.

de judíos y paganos. Trata casi exclusivamente de justificar desde el punto de vista teológico sucesos producidos con ocasión de las cruzadas y de las múltiples persecuciones de los judíos en la Edad Media. Pero a menudo se percibe cierto resabio de mala conciencia, que incluso sale a relucir en expresiones como ésta: "Quizá parezca esto poco cristiano, pero...".

Este problema que aquí aflora se roza con el discutidísimo de la guerra justa e injusta. La guerra contra los paganos es para la concepción medieval algo tan obvio que no necesita razones que la justifiquen. Pero, por otra parte, la *Summa Halensis* cita la opinión de algunos ("quidam") que postulan que debiera tratarse por igual a sarracenos, judíos y herejes. Fundados en una errónea interpretación de algunos textos del Antiguo Testamento, los partidarios de esta parcial opinión pretenden privar a los tres citados grupos de toda posibilidad de existencia espiritual o material. "Ex iis ergo videtur relinqui quod tan haeretici quam Judaei quam Saraceni rebus quas habent licite potuerunt spoliari, quod quidam indistincte concedunt" [17]. La *Summa Halensis* se adhiere, sin embargo, a la opinión moderada, aunque en todo caso terrible y cruel, que distingue entre judíos y paganos. También esta teoría reclama la autoridad del Antiguo Testamento: "Nam de Judaeis praeceptum est Ecclesiae in Psalmo: Ne occides eos, ne quando obliviscantur populi mei. De haereticis vero et Saracenis praeceptum est Exod. 22, 18: Maleficos non patieris vivere. Ex quo ergo iuste possunt occidi, et iuste potuerunt exspoliari. Judaei vero, quia permitti debent vivere, spoliari non debent rebus vitae necessariis, sed a principibus exspoliari possunt omnibus, praeter necessariis" [18]. Como se ve, la única instancia competente para proceder a este "justo" despojo de judíos y paganos es la autoridad pública, nunca el arbitrio de los particulares.

No es necesario subrayar que estas normas prácticas con respecto al judaísmo y al paganismo constituyen el gran pasivo de la Edad Media, pasivo que perdura intacto hasta los últimos siglos y cuyas consecuencias todavía hoy padecemos. En todos los casos en que la *Summa Halensis* habla específicamente sobre los judíos o los paganos sus ideas son tales que hoy nos avergüenzan como uno de los extravíos de la teología cristiana medieval. Así, pues, generalizando las ideas de la *Summa Halensis*, vemos que la teología medieval no ofrece

[17] T. IV, n. 377, II d.
[18] T. IV, n. 377, II sol.; cfr. n. 475.

principio alguno positivo que permita abordar desde puntos de vista teológicos las religiones no cristianas. No obstante, pueden encontrarse soluciones indirectas en la discusión del tema de los filósofos, que reaparece con insistencia a lo largo de toda la Summa.

5. La posición particular de los filósofos.

a) *Conocimiento filosófico y conocimiento revelado.*

Vamos a seguir paso a paso la *Summa* para recoger sus pasajes más importantes sobre los filósofos. El tratado introductorio al primer libro, la doctrina teológica sobre la ciencia, llama la atención sobre la metafísica aristotélica y sobre la teología de los filósofos. Esta no posee, como la teología de la Iglesia de Cristo entendida como *Sacra Scriptura,* la condición de *sapientia ut sapientia,* pero sí la de *sapientia ut scientia,* y desde el punto de vista humano constituye la mejor preparación a la teología revelada [19]. La metafísica ha sido, es cierto, superada por la gnoseología teológica, pero aún conserva una esfera propia bien definida, según veremos en seguida.

En la segunda *Quaestio* del tratado introductorio toca la *Summa Halensis* el tema, tan frecuentado desde San Agustín, del alcance del conocimiento de Dios por los filósofos, entre los que cuenta principalmente a los platónicos. Niega de plano que puedan llegar al pleno conocimiento de la Trinidad, pues para ello es preciso estar familiarizados a través de la fe con los principales sucesos de la teología, con el *Sacramentum Incarnationis et reparationis humani generis.* Si en los escritos de los filósofos se vislumbran a veces indicios de una notable aproximación al conocimiento de la Trinidad, es, según la *Summa Halensis,* porque lo han tomado de la revelación o porque han sido favorecidos con una inspiración especial [20], que no es otra cosa que el magisterio extraordinario del *Spiritus Sanctus intus docens.* A menudo se advierte en el tema de los filósofos que la *Summa Halensis* se muestra inclinada a admitir la existencia de caminos extraordinarios, lo que jamás admite con respecto a los paganos en general, por considerarlos manchados de idolatría. Los filósofos son entre los no creyentes quienes más seriamente aspiran al conocimiento de Dios y del mundo. La caracterización del conocimiento fi-

19 Sobre la teología entendida como *Sacra Scriptura,* cfr. CHENU, M. D., *La Théologie comme Science au XIIIe siècle,* París 1957, 3.ª ed., p. 41.

20 Cfr. t. I, n. 10 ad 2.

losófico de Dios como metafísico y del conocimiento revelado como teológico, es válida sólo en general. Así, la *Summa Halensis* estima que el conocimiento de la Trinidad es siempre teológico, incluso cuando es obra exclusiva de la iluminación interior del Espíritu Santo con ayuda de medios extraordinarios.

Esta doctrina medieval debiera abrirnos los ojos para darnos cuenta de que nos está vedado e incluso sería presuntuoso calificar la experiencia religiosa de las religiones no cristianas, especialmente las de mentalidad filosófica, a la ligera de simples fenómenos de amor "natural" a Dios y de mística "natural", contraponiéndolos a los correlativos fenómenos sobrenaturales del cristianismo. Un extraño no puede discernir sin más qué cosa sea "natural" y cuál "sobrenatural", sino confiar y reconocer la autenticidad íntima de la experiencia e ilustración religiosa de los demás, sin pretender reducirlo todo en seguida a estrictos esquemas conceptuales.

En el tratado sobre la *fides teológica,* cuyo contenido cae dentro de la doctrina teológica sobre la ciencia, se plantea la cuestión sobre qué es lo que ocurre con el filósofo que se convierte al cristianismo. Con este motivo expresa la *Summa Halensis* la convicción de la íntima armonía entre fe y ciencia, pero atribuyendo a cada una de ellas distinta referencia. "Non est inconveniens idem esse scitum et creditum, sed scitum per comparationem ad rationem, creditum per comparationem ad primam veritatem, cui innititur propter ipsam: scitum est quantum ad speculationem, sed creditum quantum ad hoc, quod innititur primae veritati" [21].

Aun destacando enérgicamente que el fin del hombre es único y que no cabe distinguir entre el fin natural y el sobrenatural, la *Summa Halensis* afirma la relativa autonomía de las diferentes esferas del saber. La fe no excluye la ciencia, ni la ciencia del mundo y de las cosas del mundo, ni la ciencia de Dios. El conocimiento racional y el conocimiento revelado guardan entre sí armonía, pues no son sino distintos estratos del mismo hombre. No está ausente de la *Summa Halensis* la paradoja paulina, pero no la aplica más que al conocimiento cerrado en sí mismo y autosuficiente, no al esfuerzo cognoscitivo abierto a la colaboración con la revelación. Ahora bien, el que mejores condiciones reúne en este sentido es el conocimiento de los filósofos.

---

[21] T. IV, n. 681, sol.

b) *La idea innata de Dios.*

El estudio de la idea de Dios en el hombre, centrado en la última parte del primer libro—la doctrina sobre la posibilidad de dar un nombre a Dios y sobre sus nombres—, nos permite obtener otro importante principio. Esta cuestión no guarda ciertamente relación directa con el tema de los filósofos, pero constituye uno de los análisis teóricos de la idea no cristiana de Dios. Con ello la *Summa Halensis* entra a tomar parte en una discusión agitada en su época. Elige una vía intermedia entre la opinión del Prepositino y la de Guillermo de Auxerre. Se admitía entonces generalmente que en el hombre existe una idea innata impresa de Dios, pero se discutía su relación con la verdadera fe en Dios y con el falso culto a Dios. "Secundum vero communem rationem, quae accipitur a notione mentis nostrae impressa, videlicet quod est aliqua res supra hominem veneranda, dicitur per prius et per posterius hoc nomen Deus. Nam res veneranda super hominem aut est veneranda secundum veritatem aut secundum falsam opinionem" [22].

La idea de Dios, preexistente en todos los hombres en forma indefinida y genérica, puede ser configurada según la *Summa Halensis*, bien sea por obra de la razón humana rectamente ordenada—caso de los filósofos—, bien sea por obra de la fe revelada, o ser desfigurada, cuando esto no sucede, por una *falsa opinio*. En todo caso, sin embargo, la idea de Dios, esta *communis notio mentis nostrae impressa*, constituye la base de toda la actividad religiosa del hombre. La *Summa Halensis* ha omitido, según ya dijimos, tender un puente entre esta idea básica y sus consideraciones sobre la idolatría. No obstante, avanzando sobre este punto quedaría de manifiesto que, de acuerdo con la *Summa Halensis*, la idea de Dios impresa en el hombre permite corregir cualquier falsa idea religiosa y cualquier forma imperfecta de culto divino. Así es como la *Summa Halensis* puede, adoptando una postura intermedia entre la concepción excesivamente acrítica del Prepositino, que aplica indistintamente el concepto de Dios a la verdadera y a la falsa fe, y la concepción radical de Guillermo de Auxerre, para quien nada tienen en común el verdadero y el falso concepto de Dios, optar por el camino intermedio de la analogía. El concepto cristiano de Dios y el no cristiano son, para la *Summa Halensis*, análogos a causa de la realidad innata al hombre de la idea

[22] T. I, n. 355 resp.

de Dios. La *Summa Halensis* no extrae de esta postura conclusión práctica alguna, pero desde el punto de vista teórico concluye que la idea de Dios imperfecta en sentido cristiano no es falsa porque lo sean sus fundamentos, sino sólo porque en razón de sus deficiencias o desfiguraciones no alcanza a la verdadera y plena idea de Dios que posee la fe cristiana.

¿En qué situación nos encontramos hoy con respecto a la doctrina platónica-medieval sobre la idea de Dios innata en el hombre? ¿Conserva aún valor a la vista de los millones de hombres indiferentes o infieles? La experiencia personal en la educación religiosa de los niños parece confirmarla. Nuestra impresión es que efectivamente algo hay en el niño que abre el camino y facilita el desarrollo de la idea de Dios. El niño manifiestamente religioso vive desde el principio una vida espiritual propia, que en ningún modo es derivación de la del educador. Si, en cambio, pensamos en el hombre corriente de la moderna sociedad de masas, ¿qué es lo que encontramos en él de la idea innata de Dios? Para salvar la doctrina platónica habrá que dar por supuesto que aquél ha arruinado en sí mismo la idea innata de Dios y que serán precisos inauditos esfuerzos y trabajos, propios y ajenos, para su reinstauración. Ahora bien, aun abandonando la tesis platónica, tendremos que seguir pensando que en los hombres ha quedado al menos cierta inquietud que les impide en ocasiones caer en el ateísmo práctico y les torna accesibles a eventuales intentos de llevar una vida religiosa. Siguiendo a la *Summa Halensis*, habrá que preguntar si es posible la muerte completa de la idea innata de Dios no desarrollada. Cualquiera, por lo demás, que sea la postura adoptada en relación con la misma, no hay duda de que en todo caso representa una ayuda pedagógica apreciable, pues contribuye a reforzar la creencia de que el hombre cuenta con un fondo religioso que hay que aviviar y dirigir, lo cual es válido incluso hoy, a pesar del cambio operado en las condiciones sociológico-religiosas.

c) *El hecho de la creación y las limitaciones del conocimiento de los filósofos a consecuencia del pecado original*

¿Que papel corresponde a los filósofos en la doctrina de la *Summa Halensis* sobre la creación? Admite, sin lugar a duda, que los filósofos alcanzan a conocer que el mundo ha tenido principio y ha sido creado. *Per conclusionem*, estima que éstos pueden también llegar al co-

nocimiento de Dios como *primum principium,* conocimiento al que llegan *per revelationem operum*[23]. Las criaturas demuestran la omnipotencia de Dios y ésta implica la actividad creadora, es decir, la creación *ex nihilo.* Así, pues, los filósofos son vivo testimonio de hasta dónde puede el hombre llegar por la contemplación de la creación, aun sin el auxilio de la revelación. El que, sin embargo, algunos filósofos, como afirma la *Summa Halensis,* no hayan llegado al conocimiento esencial de que el mundo tuvo principio, hay que atribuirlo a las deficiencias de su conocimiento filosófico. Se han detenido, por así decirlo, en la materia[24] y no han llegado a percibir la condición de testigos inherentes a las cosas de este mundo. En la doctrina de la creación de la *Summa Halensis* se tropieza, pues, con un llamativo esquema: La manifestación de la creación conduce por sí sola al conocimiento de los filósofos, la manifestación de la creación y de la revelación conducen, conjuntamente, bajo el influjo de la *inspiratio fidei,* al conocimiento del teólogo.

Se le plantea, por tanto, a la *Summa Halensis,* la cuestión de cómo afectan a los filósofos las consecuencias, de alcance universal sobre el espíritu humano, del pecado original, ya que hasta ahora ha considerado siempre el conocimiento de los filósofos como representativo de la espiritualidad humana intacta, tal como existe antes, a la vez y conjuntamente con la fe revelada. Pues la *Summa Halensis* pone de relieve desde el principio el debilitamiento experimentado por el espíritu humano, incluidos los creyentes. De aquí extrae los principios sobre la limitación del conocimiento de los filósofos. Al comienzo de la cristología se dice que los filósofos fueron ciertamente capaces de descubrir las diferentes situaciones teológicas del mundo, su perfección inicial y su posterior perversión, pero que no fueron capaces de conocer sus íntimas razones y necesidades, la culpa original del hombre al principio de la historia y la necesidad de la redención por Jesucristo[25].

Al tratar del *liberum arbitrium* en la doctrina sobre la creación, la *Summa Halensis* afirma además que los filósofos conocen ciertamente el *intellectus practicus* y también la libertad, pero que su conocimiento no es esencial. Al no apreciar la relación entre el *liberum arbitrium y la gracia,* no pudieron analizar más que aquellos aspectos

---

[23] Cfr. t. II, n. 26 resp.

[24] L. c.

[25] Cfr., por ej., t. IV, n. 1 b y la resp.

de la naturaleza humana que permanecieron más o menos libres de los efectos del pecado, pero no aquellos otros que sufrieron sus heridas [26].

No niega que los filósofos pudieran poseer la gracia, pero sí que pudieran conocer y explicar el aspecto sobrenatural del hombre. La razón primaria de esto estriba, no en el debilitamiento de la potencia cognoscitiva humana por el pecado, sino en las limitaciones del conocimiento filosófico frente al teológico. Ahora bien, ¿cómo entender la importante afirmación de que los filósofos sólo conocieron y anailzaron exactamente aquellos aspectos de la naturaleza no afectados por el pecado original? Esta cuestión alcanza a toda la teoría del conocimiento de la *Summa Halensis*. Considerada en conjunto, mezcla de elementos abstractivos e iluminativos, puede afirmarse lo siguiente: El nuevo conocimiento del mundo exterior obtenido mediante la abstracción aristotélica es fruto de la espiritualidad humana intacta aun después del pecado, pero el conocimiento de lo que la trasciende, tanto el de sí mismo como el de Dios, a no ser que se obtenga por abstracción del conocimiento del mundo, lleva bien marcado el sello de la debilidad y falibilidad del hombre.

Volviendo a los filósofos: Existen ciertos campos en los que son competentes, pero existen otros en los que necesariamente queda al descubierto su incapacidad. El conocimiento del mundo y el conocimiento de Dios como *primum principium* constituyen, según la *Summa Halensis*, el objeto propio del conocimiento filosófico, objeto sobre el que incluso los creyentes deben escucharles. En cambio, la antropología y la teología propiamente dicha son accesibles a los filósofos, en cuanto filósofos, sólo con muchas limitaciones, pues en estas materias son simplemente ciegos a las realidades esenciales.

6. Conclusiones.

A la vista de esta doctrina se siente uno inclinado a suavizar un tanto el duro juicio sobre los paganos. En cuanto equiparables a los filósofos, debe modificarse su valoración. Entra dentro de lo posible que los no cristianos sean especialmente aptos para el conocimiento de las cosas de este mundo y que perciban en ellas aspectos que nosotros en cuanto cristianos fácilmente pasamos por alto, aun teniendo

[26] Cfr. t. II, n. 401.

a nuestra disposición la creación además de la revelación. Si fuera una realidad esa especial aptitud de los no cristianos, habría que atender a sus conclusiones e introducirlas en nuestra teología. No hay duda de que también fuera del cristianismo existe amplio conocimiento del pecado, conciencia de la debilidad humana y de la necesidad de redención. Es éste un punto en el que la *Summa Halensis* subestima a los *philosophi;* pero, por otra parte, acierta al destacar el hecho de que en estas cuestiones es más fácil el error, pues en ellas precisamente es mayor la debilidad sobrevenida a la naturaleza humana.

¿Cuál es, desde el punto de vista teológico, la mejor garantía de acierto del conocimiento no basado en la fe cristiana? El conocimiento del mundo. Ahora bien, el conocimiento del mundo se centra hoy con preferencia en las ciencias naturales, en la técnica y en la planificación económica. Mas cuando éstas invaden el campo de la antropología o la teología, sobrepasan los límites de la competencia del conocimiento del mundo, como, por ejemplo, en el caso de la política demográfica. Las tres grandes esferas del conocimiento humano, el mundo, el hombre y Dios, han de compenetrarse y servirse mutuamente de apoyo.

Aunque algunos de los pasajes aducidos pueden parecer demasiado rebuscados, el tema de los judíos, paganos y filósofos nos ha ofrecido con profusión ocasión de reflexionar y de extrapolarlo a la situación actual del mundo. Insistiendo de nuevo sobre la idea de la *cautela fidei* en su sentido medieval conservador, es preciso destacar la conveniencia de que aquélla adopte hoy modalidades diferentes que en el pasado. Todos los contactos entre cristianos y no cristianos tienen en nuestro tiempo carácter misional, pero no en el sentido de que haya que intentar convertir a la fe cristiana inmediatamente a los demás, sino en el sentido de que los contactos sirvan para el esclarecimiento, profundización y discriminación de las respectivas convicciones [27].

ELISABETH GÖSSMANN

[27] Pronto saldrá a la luz pública un estudio de la autora sobre la *Summa Halensis: Metaphysik und Heilsgeschichte. Eine theologische Untersuchung der Summa Halensis.* Allí se recogerá toda la bibliografía sobre la *Summa Halensis.*

La visión beata en Santo Tomás de Aquino
Una síntesis comparativa

I. LA SINTESIS DOCTRINAL Y SU CONEXION CON OTROS TEMAS

1. Advertencia.—2. Visión retrospectiva.—3. El intelectualismo tomista y su justificación.—4. La ontología de la visión tomista como una ontología de la causalidad formal; en relación de oposición a las noéticas agustiniano-franciscanas.—5. Conexión de esta perspectiva con una teoría segura del sobrenatural tomista verdaderamente absoluto; aplicación a dos cuestiones famosas: la sustancia sobrenatural creada.—6. Conexión con todas las cuestiones sobre participación de lo sobrenatural.—7. De la gracia como participación de la naturaleza divina; la doctrina de los hábitos sobrenaturales. 8. La presencia sobrenatural: discusión crítica.—9. Visión beata y unión hipostática.—10. Principios fundamentales que deberían regir una sistematización tomista del ser sobrenatural.

1. A nuestros anteriores trabajos, tanto históricos como doctrinales [1], añadimos ahora éste de síntesis comparativa que consideramos de la mayor importancia para una inteligencia adecuada del pensamiento tomista, en un tema tan esencial para su teología como este de la visión beata.

2. El análisis doctrinal realizado en trabajos anteriores nos ha hecho ver la importancia que, en teología—y en particular en Santo

---

[1] Los trabajos aludidos están recogidos en la nota bibliográfica primera de nuestro trabajo "Ontología noética de la visión beata según Santo Tomás de Aquino", en *Theologie in Geschichte und Gegenwart* (Festgabe M. Schmaus, herausg. von J. Auer-H. Volk, K. Zink Verlag), München 1957, pp. 825-842. El trabajo presente, pues, continúa nuestro homenaje de respeto al insigne teólogo alemán M. Schmaus.

Tomás—, adquiere el tema de la visión beata. En él concurren las cuestiones más vitales de la gnoseología tomista, y, por tanto, de su metafísica. En el orden sobrenatural, a él hay que acudir para encontrar la mejor expresión tomista de su concepto de "sobrenatural". Santo Tomás ha sabido dar al tema una altura metafísica y teológica que faltaba en sus antecesores, y aun llevándola a una sistematización perfecta, no por ello ha perdido el sentido de la tradición. En Santo Tomás son, sobre todo los principios teológicos, encuadrados en una fuerte metafísica del conocer, los que dominan. Más tarde, en la Escolástica decadente, será una "sicología", desconectada de estos principios, lo que causará su ruina.

3. De los cinco temas-clave en que encuadrábamos, en la Introducción [2], la teología de la visión beata, es claro que el tema intelectualista, en su sistematización perfecta, es el que predomina. En Santo Tomás encuentra una perfección casi insuperable la línea tradicional que busca una noética sistemática para entender la doctrina de la visión beata. El esfuerzo de la teología especulativa de encontrar una inteligencia del dogma en la misma línea en que éste se presentaba—es decir, como una posesión de Dios "intelectual—, había sido perseguido a lo largo de los siglos en diversos intentos, que no logran una expresión definida sino con Santo Tomás.

Pero también aquí el "intelectualismo" de Santo Tomás debe ser bien entendido [3]. Es verdad que coloca la "*beatitudo*" en el acto del entendimiento, y que esta facultad es, para él, la de mayor perfección, y que en esto sigue fiel al más puro aristotelismo y aun al más puro "helenismo" [4]. Pero en el momento en que trata del intelectualismo en su última actuación sobrenatural [5], este intelectualismo pierde el puro aspecto especulativo que parece dar su nombre, para convertirse en una doctrina del conocer a Dios en sí mismo, que no es ya pura especulación, sino divinización. Aquí queda superado no sólo el platonismo al que alude expresamente Santo Tomás para rechazarlo, sino también la concepción aristotélica del fin último, y en general del helenismo sobre la "*theoria*" como fin último del hombre. Cuando Santo Tomás utiliza una "teoría" aristotélica para adaptarla, pri-

---

[2] Cfr. *Est. Merc.*, 6 (1950), 35-56.

[3] Cfr. ROUSSELOT, P., *L'intellectualisme de St. Thomas*, París 1936[3], p. III s.

[4] Así, por ej., HAUSHER, I., "Les grands courants de la spiritualité orientale", en *OrChrPer*, 1 (1935), pp. 122-123.

[5] Cfr. ROUSSELOT, *op. c.*, pp. 38 ss.

mero al conocer en general, y luego, al conocer de Dios en sí mismo, ha hecho una verdadera "*transposición de intenciones*", y por lo tanto un verdadero cambio formal de la intención de Aristóteles: *lo que a Santo Tomás mueve no es ya una filosofía, es una teología.*

Cuando el sentido general del conocer ha llegado al término último de la visión beata, tal como ofrecen los datos revelados y tradicionales, adquiere unos caracteres que van sobre todo necesitados por un "sentido revelado". Por eso el conocer definido como asimilación formal tiene unas consecuencias inmensas en su aplicación al conocer intuitivo de la visión, porque se convierte en "asimilación de Dios"; si luego este conocer es de Dios en sí mismo "*per essentiam*", la consecuencia natural era terminar en el dato más tradicional: una visión como deificación.

Ahora bien, que éste es el sentido más íntimo del intelectualismo tomista y de toda su sistemática de la visión beata, es claro, si se atiende:

a) A la convergencia entre los dos principios en que hemos fundamentado la ontología y la noética de la visión [6].

b) En que para Santo Tomás se trata de un intelectualismo realista de unión transformante, y nunca de mera objetivación [7].

c) En la concepción justa del "lumen" tomista como la "*similitudo*" deificadora, efecto de la visión [8].

4. La ontología de la visión tomista está basada en la causalidad formal; nos parece haber probado suficientemente que Santo Tomás, de una manera muy consciente, ha aceptado este tipo, rechazando el platónico-agustiniano [9]. La noética llevaba consigo, como consecuencia, una información directa, imposible en las formas no absolutamente puras, y posible sólo en Dios.. No se trataba, pues, de dos principios, uno noético y otro ontológico, que corrieran paralelos definiendo cada uno de los órdenes; es uno sólo que tiene su aplicación exacta en ambos. De ahí la conexión constante entre ser y conocer, que produce tan magníficos resultados en su aplicación a la visión.

---

[6] Cfr. nuestros estudios: "Ontología fundamental de la visión beata", en *Est. Franc.*, 53 (1952), 45-49; "Ontología noética...", cit. en nota 1.

[7] Cfr. nuestro estudio: "La actividad formal", en *Est. Franc.*, 55 (1954), 459-474.

[8] Cfr. nuestro estudio: "El efecto formal: el lumen", en *Ibid.*, 53 (1952), 373-396.

[9] Cfr. nuestro estudio: "Análisis doctrinal tomista", en *Est. Franc.*, 52 (1951), 181-208.

De aquí que el entendimiento no puede ser, como para la corriente franciscana, una pura facultad de visión objetiva, mientras que la voluntad sería la verdadera facultad de asimilación: Intelectualismo tomista y voluntarismo agustiniano se diferencian por una diversa concepción de las facultades, que, en último término, viene determinada por una diversa teoría de la metafísica del conocer [10]. Esta metafísica en la corriente franciscana (de influencia agustiniana en lo que San Agustín tiene de más platónico) sigue conservando su carácter de presenciabilidad objetiva extrínseca, y aunque se hable de asimilación, ésta es puramente extrínseca, de imitación. En Santo Tomás, por el contrario, antes que ser presencialidad objetiva en el "verbum", es transformación formal realizada por el objeto.

Ahora bien, esto, aplicado a la visión, daba al intelectualismo tomista un tal realismo de asimilación divinizadora, que no sólo escandalizó a la corriente contraria [11], sino que ha sido ocasión a que los mismos tomistas cedieran en este punto con concesiones que comprometían lo más fundamental del pensamiento tomista [12].

El entendimiento, pues, para Santo Tomás, no era una mera facultad de intuición presencial objetiva, ordenada a la voluntad en quien se habría de realizar la transformación asimiladora, sino que ya por sí mismo es esa facultad de asimilación formal objetiva. Y la visión no debe entenderse como una intuición que realizara el entendimiento, teniendo como objeto intencional la esencia divina, sino como una unión transformante. Esta unión debe pensarse bajo esa modalidad "intelectualista", porque así lo exige la metafísica del conocer tomista. Lo contrario sería concebir el conocer y la visión tomisma como una dualidad objetivo-subjetiva, que priva a la concepción tomista de su médula.

En la doctrina del "lumen" es donde las expresiones tomistas pueden llamar a engaño, leídas en su pura literalidad; por eso hemos puesto especial interés en destacar el sentido de "*dispositio formalis ultima*" que tiene, y cómo, dependiendo de la información, viene a ser la "*deificatio*", la "*similitudo deificadora*". No se trata, por tanto, de

---

[10] Cfr. ROUSSELOT, *op. c.*, pp. XVI y 38 ss.

[11] Sobre todo a OLIVI. Cfr. nuestro estudio: "Tres grandes maestros franciscanos: Olivi, Mediavilla, Escoto", en *Verdad y Vida,* 10 (1952), pp. 219-38.

[12] Excluyamos, naturalmente, a Cayetano, en quien el tomismo—por lo menos en este punto importante—recobra una línea perdida hacía mucho tiempo.

un principio eficiente que, junto con la potencia intelectiva, elevara a ésta a la intuición extrínseca objetiva de la esencia divina; es, sencillamente, el efecto formal de la visión, en cuanto unión, intelectiva formal [13].

Esta exégesis tomista creemos que nos da derecho a concluir que la visión tomista coincide plenamente con la doctrina tradicional que pensaba la visión beatífica como la última deificación de la creatura. Luego estudiaremos más en particular esta coincidencia y también sus divergencias; veamos ahora la conexión con los principales problemas de la doctrina tomista sobre el sobrenatural.

5. En primer lugar, el sobrenatural tomista, en sus caracteres de trascendencia y de comunicación formal, aparece en su máxima fuerza en la doctrina tomista de la visión. El carácter de trascendencia en la doctrina del "lumen", solo connatural a Dios mismo, y en la absoluta gratuidad de la visión. Y el carácter de comunicación formal, en la noética de la visión como información directa de la esencia divina y no de una "*species-creatura*".

Bajo estos supuestos las dos "cuestiones-tipos":

a) Posibilidad de una creatura a quien le fuera connatural la visión;

b) posibilidad de una substancia sobrenatural creada,

resultan no sólo imposibles, sino hasta destituidas de sentido.

Porque a una criatura no le puede ser connatural la visión, si ésta debe producirse como un efecto formal de la esencia divina; y no puede haber efecto formal sin causalidad formal absolutamente; y la causalidad formal no puede producirse, sino por la presencia informadora de la misma causa formal. Concebir por tanto una criatura en la que esa causalidad se verifica sin que fuera la misma esencia divina la causa formal, es imposible. Sólo en este supuesto se pueden resolver suficientemente las dificultades que vienen agitando la cuestión desde tanto tiempo y que no tienen otra razón de ser que una falsa concepción de la causalidad tomista de la visión. Entendida esa causalidad al modo nominalista—del que no se libró el tomismo contemporáneo—, se supone primero una causalidad eficiente del "lumen" elevador; y luego la visión objetiva de la esencia divina; por ello es posible pensar en una criatura, dotada "naturalmente" de ese "lumen" creado. El tomismo no ha acabado nunca de responder a las

[13] Cfr. nuestro estudio cit. en nota 8.

posiciones de Molina, Suárez y Ripalda, que recogen las dificultades del nominalismo, porque se coloca en el mismo plano de ellos.

Para Santo Tomás la solución es simple porque al "lumen" no se le desgaja metafísicamente de la esencia divina, aun siendo naturalmente algo creado, porque está trascendentalmente unido a ello por una causalidad de tipo formal, en la que no cabe ni siquiera "*de potentia Dei absoluta*" pensarlo, sino en cuanto producido por la presencia informadora de la esencia divina.

6. Esta idea tomista del sobrenatural de la visión puede y debe dirigir todas las cuestiones en que se ventila una participación en ese orden. Puede dirigirlas, no sólo en el sentido de "causalidad final", en cuanto que todo el orden sobrenatural encuentra su último cumplimiento en la visión beatífica, sino en cuanto que además, la visión beatífica realiza en su sentido pleno el orden divino comunicado a la criatura, y puede tomarse como el primer analogado para entender los demás que a él se dirigen. Debe, por otra parte, dirigir esas cuestiones, porque si se admite como un postulado fundamental que entre el orden de la gracia y el de la gloria existe una ordenación ontológica unívoca, hay también que admitir el postulado que deducía el Padre Rahner:

> "Una sistemática que se presente como objetivamente válida en una Ontología de la visión, puede ser empleada en una ontología de la gracia" [14].

Ahora bien, la ontología de la visión que hemos expuesto, creemos que responde al pensamiento de Santo Tomás, y que entendida desde la causalidad formal, encuentra en general una sistemática más ajustada de todas las cuestiones del orden sobrenatural.

Así, en general, primero la participación en el orden sobrenatural, lleva la nota de la causalidad formal, y explica su dificultad esencial: "cómo participar *finitamente*, lo *infinito* en cuanto tal".

No se trata de participar primero una forma finita causada eficientemente, de la que luego deba seguirse una relación de unión a Dios en sí mismo, sino precisamente de todo lo contrario:

> se trata de una participación formal, cuyo efecto propio formal consecuente es la elevación de la criatura al Ser mismo de Dios.

Si Dios, en su información, fuera una forma finita, ordenada onto-

[14] Así en "Zur Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade", en *ZfkTh.* 63 (1939), pp. 141 ss.

lógicamente al sujeto-creatura, se daría no sólo una elevación de la criatura al ser mismo de Dios, sino un verdadero "descenso" y acotación de Dios que quedaría encerrado en la criatura, pero precisamente sólo se puede dar lo primero porque Dios es una forma "trascendental" sólo ordenada a sí mismo en perfecta identidad; la elevación de la criatura a su propio ser no puede verificarse más que por una donación de sí mismo a ella, sin posibilidad de ser "coarctado" a un sujeto a quien trasciende infinitamente. Dios tiende a darse "*totus et totaliter*" en el orden sobrenatural, pero no puede darse más que "*totus*" y no "*totaliter*", porque el sujeto es limitado. Recordemos la dificultad de tipo platónico que se ofrecía a Santo Tomás cuando intentaba llevar a la unión del alma y cuerpo el tipo de materia y forma, único modo de explicar la unión metafísica entre los dos:

> "Se puede objetar que la substancia intelectual no puede comunicar su ser a la materia corporal, para venir a tener un ser diverso, cada uno según la nobleza de su substancia" [15].

Pero no se trata—dirá Santo Tomás—de que la substancia pierda su propio ser, ni que la inferior se convierta en la superior; se trata únicamente de una unidad de ser que se salva en la superior porque es la que eleva a la inferior a sí; sin que tenga que destruir su ser, sino que lo eleva al modo de ser suyo superior.

De un modo análogo se puede argumentar: no es que Dios y la criatura tengan que venir a comunicar de un modo unívoco en una forma única de la que participan ambos, como parece suponer siempre la posición clásica de la famosa cuestión sobre la *participatio naturae divinae;* esto no es más que un modo "lógico-abstracto" de presentarse la cuestión; no se trata tampoco de una analogía de proporcionalidad extrínseca imposible; es una "proporción", como siempre habla Santo Tomás, por la que la Esencia divina puede ser forma del entendimiento; es, pues, la proporción que surge de una causalidad formal de participación; o, si se prefiere cambiar la expresión, es: "una participación que debe ser pensada como una comunicación formal".

Ahora bien, es éste el tipo que nos da la concepción tomista de la visión y que no hay por qué desecharlo cuando se trata de pensar otras participaciones del mismo orden estricto sobrenatural.

---

[15] *Contra Gentes,* 2, 68.

[16] Cfr. nuestro estudio: "Relación de causalidad entre gracia creada e increada en Santo Tomás de Aquino", en *RevEspTeo.,* 16 (1946), 3-59.

7. La participación de la gracia, entendida desde la ontología de la visión [16], gana en claridad. No hay por qué negar la gracia creada que viene exigida por el mismo efecto natural de la causalidad divina, del mismo modo como no había por qué negar el "lumen" finito; no hay más que unirlos con la relación metafísica que surge de la causalidad formal.

Con ello se hace imposible todo nominalismo en la doctrina de la gracia y de la justificación, y se da sentido de sobrenatural "intrínseco" a la teoría de los hábitos sobrenaturales.

Porque el nominalismo fue posible, cuando a la gracia creada se la concibió desde la causalidad eficiente, como un hábito "muerto", una *qualitas mortua*, que era apenas título jurídico de exigencia de la gloria y de la justificación; pero que no podía "obligar" a Dios absolutamente, *de potentia Dei absoluta*, sino a modo de pacto bilateral. Toda esta doctrina de una teología "cosificada" no era más que el fruto maduro de un desconocimiento paulatino de la causalidad formal, no sólo en el orden natural—en el que es imposible descubrir las verdaderas razones intrínseco-formales de las cosas—, sino en este sobrenatural en el que se desgajan los efectos formales de su causa, para introducir entidades medias definidas por la causalidad eficiente, que desconectan todo el orden sobrenatural "naturalizándolo".

Puesto el principio de que Dios puede suplir todos los efectos de las causas segundas eficientes, sin ellas mismas, se seguía toda esa serie de hipótesis en que se mueve toda esa teología "barroca", cada vez más abstracta, y cada vez más desconectada de las fuentes reveladas y de la grande síntesis tomista. El principio metafísico que domina es el de la "potencia absoluta de Dios"; con él, se deshacen no sólo el orden formal constitutivo y de relación metafísica de unos seres con otros, sino también el orden sobrenatural como una comunicación divina de relación formal.

Del mismo modo, los hábitos sobrenaturales no podrán ser meras elevaciones extrínsecas de las potencias en un orden de intencionalidad objetiva, sino verdaderas elevaciones extrínsecas, resultantes de la elevación formal de la esencia que se desarrolla luego, en sus "actividades", y que harán posible, "luego ya", la ordenación final objetiva [17].

Respecto de la connexión que resulta en esta concepción entre

---

[17] Cfr. VIGNON, H., *De virtutibus infusis*, Romae 1948, pp. 58 ss.

"lumen" y gracia, nada debemos añadir a los artículos de los PP. De la Taille y De Rahner [18].

8. Algo, con todo, debemos decir de la relación entre la concepción tomista de la visión y su idea sobre la presencia sobrenatural por gracia.

Creemos que, excluídas las teorías que parten de una causalidad eficiente pura, todas las demás, que admiten una cierta causalidad formal, pueden coincidir con la exégesis tomista que nosotros hemos dado. Y esto tanto los que admiten la ejemplar formalmente asimiladora, como los que admiten la formal propiamente, aunque no *inhaerens*.

Pero para esta coincidencia sería necesario que no se hiciera una vivisección en el que creemos justo concepto de presencia tomista "objetiva". Porque *tamquam cognitum in cognoscente*... y la *visio Dei in se*, coinciden de modo que su única distinción está en algo accidental que mira más bien a la diferencia de estado en que se encuentra el hombre, pero no al modo substancial de comunicarse Dios en el orden sobrenatural: la comunicación "por fe" y la comunicación "por visión" no difieren esencialmente.

Ahora bien, hemos dicho que la visión supone una metafísicia del conocer de carácter máximo realista asimilador, en el que la asimilación es el presupuesto del conocer y de la objetividad. Esto es precisamente lo que suponen las primeras teorías que no han querido contentarse con una mera presencia de intencionalidad:

> "la mera presencia objetiva del conocer no puede explicar la presencia substancial" (Galtier) [19].

La argumentación de Galtier en este punto es decisiva, porque ha puesto de manifiesto la insuficiencia de la explicación por la mera presencia objetiva, y esto llevado a la profundidad con que los Padres hablan de la presencia substancial de Dios y de la deificación.

Pero no tienen razón cuando suponen que los que admiten la causalidad formal deben negar la objetividad [20], porque precisamente lo que hace que ésta no sea el puro extrinsecismo del conocer—abandonado por Santo Tomás—, es la asimilación que se produce por la cau-

---

18 RAHNER, K., en a. c. nota 14; TAILLE, M. de la. "Actuation créé par acte increéé", en *RecScRel.*, 17 (1928), 253 ss.

19 GALTIER, P., *L'inhabitation en nous des trois Personnes*, París 1928, p. 261.

20 *Ibid.*, p. 223.

salidad formal cognoscitiva. Ahora bien, el *tamquam cognitum in cognoscente*... debe suponer—al igual que en la visión—una metafísica del conocer, en el que éste sea una asimilación cognoscitiva; que, antes de producir la objetividad, produce como causa previa, la asimilación.

Sólo que para dar validez absoluta a esta consecuencia hay que hacer que el *tamquam cognitum*... deba referirse a Dios conocido como es en sí [21]. Pero esto lo admiten todos, bien que se encuentren con la dificultad de cómo distinguir gracia de gloria. Repetimos que, si se conviene en que no deben distinguirse "esencialmente", la discusión, aun siendo interesante, no tiene tanta trascendencia.

Por tanto, en la "presencia sobrenatural" por gracia, se da una relación de presencia divina que viene caracterizada por Santo Tomás por la misma relación de conocimiento de Dios como es en sí, que se da en la visión. Es verdad que esta aplicación no la ha hecho Santo Tomás, ni se la ha propuesto de modo explícito, pero si se quiere entender el pensamiento tomista, en este punto también, es necesario hacer un paralelo perfecto con la doctrina noética de la visión beata.

9. Nos queda un punto importante que no podemos más que insinuar: relación entre visión beata y unión hipostática.

> "Con ello (la Encarnación) también se da una cierto ejemplar ("exemplum") de aquella beata unión por la que el entendimiento se une al Espíritu increado en el entender" [22].

Todos deben convenir que en la Encarnación se da una unión "quasi-formal", ya que se trata de un orden de asunción inmediata de la naturaleza humana por el Verbo. Sin embargo, en la determinación de la naturaleza de la causalidad que el Verbo ejerce sobre la naturaleza asumida no acaban de desaparecer las dificultades que tal vez se originen de un encuadramiento falso de esa causalidad "quasi formal".

Hemos dicho que en la causalidad formal se deben advertir dos aspectos:

a) la reducción de la forma a ser *inhaerens*, a encerrarse, "acotándose" en el sujeto;

b) la actualización" que lleva el concepto de forma.

Ahora bien; esencial al concepto como tal es sólo el segundo aspec-

---

[21] Cfr. nuestro trabajo citado, nota 16, pp. 31 ss.

[22] SANTO TOMÁS DE A., *Compendium*, 201.

to: la actualización. El primero define "sólo" a la forma en su relación al sujeto, no en sí misma. Por eso no se procede con justeza cuando se acepta el concepto en su aspecto "accidental", para hacer de él el primer analogado; en este supuesto, un poco injusto, decimos, resulta que la forma "físico-hilemórfica" es el primer analogado en que se piensa. La cosa no tiene dificultad cuando no se olvida el elemento esencial que define "per se" al concepto, porque entonces la cuestión es "de nomine", pero no conviene hacerlo así para no caer en grandes equívocos.

Pues bien, en la Encarnación hay relación formal en la que se cumple el aspecto "esencial" del concepto de forma, que es la "actualización" que realiza el Verbo en la naturaleza asumida.

Esta actualización pensada bajo el supuesto general de la elevación que las formas producen en sus sujetos, levantándolos a su propio modo de ser, nos da que la naturaleza humana es levantada a tener una "personalización" en el Verbo, es decir, una unidad personal.

Dentro del misterio, que sería en vano el intentar esclarecer del todo, podemos preguntarnos [23] por la naturaleza de esa "elevación personal". Esta debe ser, decimos, una elevación al ser personal del Verbo, puesto que la forma, al actuar, lo que hace es comunicación de su propio ser.

En el orden natural físico-hilemórfico, nos hallamos con un *unum naturale* en el que la forma (el alma) ha elevado a su propio ser espiritual al cuerpo; quedando, sin embargo, reducida, coartada al cuerpo, en razón de su propia limitación ontológica. En la visión beata, la esencia divina eleva a sí misma al entendimiento, en una visión que es ciertamente "de operación"; y, por tanto, en el orden categorial de accidente; pero, no obstante, es siempre una unión ontológicamente superior a cualquier unión natural. En la Encarnación se verifica una unión que si en el efecto producido es sustancial, ya que es hipostática; pero, en su razón causal entitativa, es igualmente de carácter inmediatamente actuador.

La causalidad, pues, formal, las define a ambas del mismo modo: bien que la diferencia sea extrema en la actuación.

10. Toda esta conexión de problemas en torno a lo sobrenatural, en cuanto tal, hace pensar que debería sistematizarse el pensamiento

---

[23] Lo hemos intentado en nuestro trabajo: "Naturaleza y fundamentos de la gracia de la Virgen", en *Est. Mar.*, 5 (1946), pp. 58 ss.

tomista en relación con el tipo clásico que resulta del sobrenatural tomista de la visión.

En ésta encontraríamos los dos aspectos esenciales que le caracterizan:

a) la comunicación inmediata divina:

b) su efecto de asimilación deificadora.

Lo primero define la "gracia increada", y lo segundo, la "gracia creada". La metafísica de la visión las pone en relación formal, por la que se asegura su perfecta trascendencia y su profunda inmanencia. No se trata de concebirlas separadas como si para la primera hubiera que emplear el tipo eficiente (por muy *sui generis* que se le piense); y para la segunda el tipo formal intrínseco-inherente (*qualitas-habitus*); sino que habría que unirlas metafísicamente en el concepto tradicional de una visión como conocer asimilativo deificador.

Santo Tomás, como hemos visto, al escoger el tipo formal de orden cognoscitivo, se ha dejado llevar de su claro instinto teológico de dar "categorías de pensar" a las fórmulas e ideas tradicionales; y a través precisamente de lo que pudiera parecer menos apto para ello: una síntesis categorial aristotélica.

Cómo Santo Tomás, a pesar de todo, logra una perfecta convergencia dogmática, dentro de tan diverso punto de partida, vamos a intentar declararlo sintéticamente en los capítulos siguientes que exponen la síntesis comparativa.

II. SANTO TOMAS Y EL NEOPLATONISMO

1. Contraste pronunciado, reducido esencialmente a la oposición "Platón-Aristóteles"; y no: "Neoplatonismo cristiano-Santo Tomás". Aristóteles, como categoría estructural; el neoplatonismo cristiano como fondo conceptual.—2. Vía y patria: intuicionismo de lo inteligible y abstracción.—3. Las coincidencias fundamentales: intuicionismo radical platónico y entendimiento "facultad del ser"; conocer platónico y unión plotiniana. En el neoplatonismo cristiano predomina ésta; y ello hace posible la concordia con una teoría del conocer tomista sin contradicciones ni compromisos. La "participatio objective" platónica se realiza solamente en la visión beata; pero, además, es levantada por el sentido neoplatónico cristiano, a la deificación unificadora. Aristóteles, pues, da las categorías; pero el pensamiento tradicional cristiano da el fondo y el contenido.

1. Al intentar comparar cualquier doctrina fundamental tomista con su paralela neoplatónica, no es posible disimular un contraste marcado en el método y en la actitud, cuando no en las mismas oposiciones radicales.

Es lo mismo que sucede con el paralelo entre la teología de la visión tomista y la del Neoplatonismo cristiano. El fundamento de todo ello, reducido a su expresión más sintética, es siempre la oposición entre Platón y el neoplatonismo de los Padres y el aristotelismo de Santo Tomás. Gilson [24] ha dicho que reducidas a sus puras esencias, estas dos metafísicas son rigurosamente antinómicas; otros [25] pretenden que la antinomia sería puramente gnoseológica. De todos modos, el hecho es cierto, y Santo Tomás ha sido muy consciente de ello [26].

Pero, ya aquí mismo, digamos que si la oposición entre Aristóteles y Platón es un tema constante que Santo Tomás destaca siempre que puede; no sucede lo mismo cuando se trata de su propia síntesis en oposición al neoplatonismo cristiano. Diríamos que, así como a Aristóteles lo salva Santo Tomás, del mismo modo a Platón y al neoplatonismo cristiano lo salvan los Santos Padres. Porque en la síntesis tomista el contraste es marcado entre el Platón-filósofo y el Aristóteles-filósofo; pero este contraste se suaviza cuando se trata del Platón = neoplatonismo cristiano (Pseudo Dionisio—San Agustín—medio evo) y del Aristóteles "tomista".

Cuando en Santo Tomás se trata de elegir una categoría de pensar el dogma, ésta es seguramente tomada de Aristóteles; pero cuando se trata de hacer "teología", el platonismo es quien muchas veces sustenta el pensamiento tomista. De ahí proviene la aparente paradoja que acontece cuando convergen la teoría aristotélica y el dato tradicional, pensado neoplatónicamente; en estos casos, en la síntesis tomista, se produce una trasposición de planos: lo que en un orden puramente natural, neoplatónico, hubiera resultado un pseudo-supernaturalismo y una confusión de órdenes, elevado al plano sobrenatural por Santo Tomás, resulta un auténtico modo de entender el dato revelado de una precisión maravillosa [27].

Vamos a ver cómo, en concreto en el paralelo entre el neoplatonismo y Santo Tomás respecto a la doctrina de la visión, se realizan estas ideas generales.

---

[24] GILSON, E., "Pourquoi S. Thomas a critiqué S. Augustin" en *ArchHist DocLittMA.*, 1 (1926), 1-127.

[25] Así HAYEN, A., *L'intentionnel dans la philosophie de S. Thomas*, París 1942, p. 102.

[26] Cfr. *C. g.*, 3, 47; *De spir. creat.*, 10 ad 8; *In De divinis nom.*, Prologus, 2-2, 23, 2 ad 1.

[27] Cfr. SÖHNGEN, G., "Thomas von Aquin über Teilhabe durch Berührun", en *Scientia Sacra* (Festgabe Card. Schulte, 1935), pp. 140-141.

Decíamos, en primer lugar, que no se podían disimular los contrates.

Santo Tomás ha reconocido el contraste entre la ontología platónica y la aristotélica: las ideas separadas son principios ontológicos de las cosas, al mismo tiempo que principios noéticos del conocer [28]. Para Aristóteles son las ideas "encerradas". Santo Tomás tenía que "decidirse" y se decidió por Aristóteles.

En el orden psicológico, Santo Tomás acepta igualmente la que cree posición aristotélica del alma forma sustancial del cuerpo, al que eleva a la unidad de su propio ser; el dualismo platónico quedaba con ello igualmente excluido.

Ahora bien; el neoplatonismo cristiano, aun superando lo que podía oponerse al dogma, conservó siempre el intuicionismo radical de los inteligibles y una cierta dualidad psicológica de las que resultaba una cierta minusvaloración de la materia en el orden antropológico e igualmente en el noético.

Estos principios, aplicados a la gnoseología de lo sobrenatural hacían:

a) que la distinción entre "vía" y "patria" en orden al conocer de Dios, tuviera un sentido diverso en cada una de las corrientes;

b) que la sobrenaturalidad de la visión pudiera aparecer comprometida o, por lo menos, que tuviera diversa intención que en Santo Tomás;

c) que la ascensión sobre todo lo creado tuviera otro sentido;

d) y en general que la distinción de órdenes se presentara bajo otra luz.

2. Porque para Santo Tomás la distinción entre vía y patria era clara: en esta vida no podía haber una *cognitio intuitiva Dei,* que era la que caracterizaba la patria. No se trataba, como él mismo decía, de ver "mejor o peor a Dios en sí mismo", sino absolutamente de verlo o no verlo:

> "No se distingue, por tanto, la visión del bienaventurado de la del viador en ver más o menos perfectamente, sino en ver o no ver".

Ahora bien, el neoplatonismo siempre pareció admitir la posibilidad radical, que llevaba su mismo intuicionismo nativo de los inteli-

---

[28] SANTO TOMÁS DE A., 1, 84, 4.

gibles, sino el mismo hecho de la visión como algo ordinario, si bien en el orden supremo de la mística. Es claro que no se trataba, en el platonismo cristiano, de un esfuerzo ascético, de una "catharsis" necesaria para la que se hubiera necesitado la visión, sino siempre de una actuación gratuita de la gracia; pero, aun en este supuesto, la actuación respondía a una alma naturalmente intuitiva del mundo inteligible. En Santo Tomás todo esto trasciende ya el mundo natural para entrar en el sobrenatural y extraordinario. Por eso para el neoplatonismo, Moisés y Pablo podían ser modelos que imitar (tipos místicos) en sus raptos por más excelentes que fueran; ya que podían constituir el término normal, bien que raro, de una ascensión ascético-mística. Para Santo Tomás son verdaderos casos extraordinarios efectuados bajo la acción extraordinaria de la gracia "gratis data".

La razón de la "ascesis" tenía igualmente otro sentido. El neoplatonismo cristiano piensa que la materia es obstáculo, y cumple sólo una función de lucha; el cuerpo es una área de combate. Para Santo Tomás es un verdadero medio de ascensión; la remoción del obstáculo, para el neoplatonismo, hace que la radicalidad intuitiva del alma se despliegue naturalmente; para santo Tomás esto es imposible, porque el alma es siempre, aun separada, forma substancial del cuerpo.

Todo ello repercute en una doctrina general de relación de órdenes. El neoplatonismo tiende a una mayor conexión ontológica entre los dos órdenes, natural y sobrenatural, basada en el sentido concreto de elevación histórica del hombre al orden sobrenatural. Esto no impide, sin embargo, que su realización sea obra de la "gracia". Así el orden del conocimiento de Dios surge del alma "*imago Dei*" que se realiza plenamente en la gloria, como una evolución indiscontinua y normal. De ahí que, a veces, como en Clemente de Alejandría, de la sensación de que su optimismo no sea más que un idealismo de lo sobrenatural de la gloria, pensado como realizado ya en esta vida.

Santo Tomás, en cambio, aunque pueda caer un poco en el abstraccionismo, propio de toda sistematización [30], pero con su clara distinción de órdenes consigue orientar a la teología hacia soluciones armónicas que eviten peligrosas confusiones.

3. Pero no son sólo estos contrastes evidentes los que quisiéramos destacar, son, sobre todo, las coincidencias fundamentales que, en

---

[30] Lo ha exagerado un poco, sin embargo, el mismo SÖHNGEN, G., en *Die Einheit der Theologie in Anselms Prologion*, 1938.

torno a ellos, se pueden establecer en nuestro tema, cuando se las considera "más teológicamente".

Y esto lo decimos no sólo en el sentido de que no puede haber oposición dogmática irreductible entre griegos y pensamiento latino de Santo Tomás, sino en cuanto que se puede advertir una coincidencia aun en la misma elaboración especulativa.

Santo Tomás es cierto—decíamos—que se opone al neoplatonismo de los Padres, en el intuicionismo radical de lo inteligible; sin embargo, ¿qué significan en Santo Tomás el apetito natural de la visión y que el entendimiento esté hecho para la visión...? Nos parece que aquí Santo Tomás supera un cierto retardado aristotelismo y que entra en la idea tradicional cristiana del alma "*imago Dei*", y por ello capaz de la visión de Dios. Nos parece que la doctrina cara al P. Rousselot [31] en este punto, para caracterizar el intelectualismo de Santo Tomás es muy certera. Santo Tomás no acepta, es verdad, el intuicionismo de lo inteligible, como un postulado de esta vida y respecto de las sustancias separadas "creadas", pero hemos visto cómo el alma quedaba definida, es decir "cumplida" en toda su perfección, al contacto con el primer "Inteligible", con la esencia divina en la visión; no es, por tanto, una imposibilidad radical la que separa la diferencia de las dos concepciones; es una imposibilidad "de hecho", fundada en la diversa ontología en su función noética. Cuando se ha llegado al punto de convergencia en la doctrina tradicional y revelada, Santo Tomás se ha mostrado en armonía con los datos tradicionales.

Santo Tomás, es cierto, ha adoptado una metafísica del conocer en la que se excluye el tipo neoplatónico, como hemos dicho repetidas veces; pero no hay que dejarse engañar; en el tipo neoplatónico hay que distinguir el aspecto "platónico" y el aspecto "plotiniano", y de ambos hay que separar el específicamente cristiano, aunque se parezca más a este último.

Los Padres no han tenido nunca, ni siquiera los más platónicos (Clemente, Justino), una idea del conocer a Dios como la mera contemplación naturalista platónica que surge como una asimilación al primer Principio, en imitación ejemplar extrínseca de la idea. Todo esto se lo impedía la concepción cristiana de la *gnosis*, que es al mismo tiempo *theiosis* gratuita. Plotino, en cambio, parecía dejar más cabida a la gracia de lo alto, y entendía la asimilación cognoscitiva de un

---

[31] *Op. c.*, pp. 32 ss.

modo más inmanente, que tendía a la unificación, por más que también tendiera a hacer desaparecer la dualidad platónica de sujeto y objeto.

En los Padres, una doctrina metafísica del conocer a Dios, en general se parece más a Plotino que a Platón, por la sencilla razón que la conciben siempre en el plano concreto de su realización sobrenatural. Ahora bien, de aquí surge que la visión de la gloria era la "gnosis" deificadora, en la que Dios al dejarse ver—y por ello mismo—unía a sí al alma deificándola. Por eso concluiamos el cap. sintético de la doctrina griego-patrística, diciendo que en concreto la "visio" patrística venía a ser un "conocer a Dios de carácter asimilativo-deificador" [32].

El intelectualismo, por tanto, de los Padres, por muy "heleno" que se le quiera suponer, cuando se trata de pensar la realidad inefable de la deificación en su última realización de la gloria, no puede pensar a ésta como una contemplación—"theoria" platónica—, sino más bien como una *enosis plotiniana;* pero transformándolas profundamente, como exigía el dato seguro de la fe: de aquélla conservan la distinción de la dualidad objeto-sujeto, que intentaba destruir, según parece, la concepción platoniana; y de ésta aceptan la inmanencia de lo divino en el alma por la transformación unitiva, que para ellos es ya la *theiosis* en su plena realización.

Ahora bien, en Santo Tomás se produce el extraño caso, en apariencia por lo menos, de que es precisamente la metafísica del conocer "aristotélica" la que le lleva a una teoría de la visión que termina de un modo naturalísimo en la idea tradicional de todo el neoplatonismo cristiano.

¿Es que ha tenido que contradecirse, o hacer por lo menos un compromiso o equilibrio difícil...? Precisamente es todo lo contrario: cuando él acepta la *informatio averroista-aristotélica*, rechazando el *attingere* platónico y la *impressio* aviceniana, lo hace para poder dar una explicación al dogma cristiano de una *visio Dei in se* en que Dios no fuera un objeto extrínseco, cuyo conocimiento hubiera luego que explicar por una "*similitudo*". Con ello retorna Santo Tomás a la idea de una visión deificadora, porque la causalidad formal por la que la metafísica del conocer tomista es explicable, termina en ser natural-

[32] Cfr. nuestro estudio: "La síntesis griega", en *Est. Merc.*, 7 (1951), pp. 52-71.

mente la deificación de la creatura, cuando la forma que conforma de un modo real asimilativo, es la misma esencia divina.

Según esto hay que poner un poco de crítica en la idea de Söhngen [33] de que Santo Tomás ha trasladado la *participatio* objetiva platónica al orden de la visión, reservando la *causalis* aristotélica para esta vida. Esto es sólo verdad en cuanto a la "objetividad" del conocer; pero sería insuficiente entender el conocer tomista de la visión beata como mera objetividad, ya que: *antes que objetividad es asimilación.* De Platón sólo acepta Santo Tomás, al igual que los Padres, el "*attingere*" como contemplación inmediata y objetiva directa del ser divino; pero no puede quedarse en esta fase; y, para superarla, le vale magníficamente la teoría del conocer aristotélico, como información del sujeto por el objeto; esto llevado al orden de la visión de Dios, le da la doctrina de una visión como deificación. Para explicar, pues, la asimilación que se produce en la visión beata, sería inexacto acudir a Platón para entender a Santo Tomás; su explicación está en Aristóteles. Si éste luego coincide con el Neoplatonismo cristiano, es precisamente por lo que éste supera a Platón, es decir, por la idea cristiana de la "gnosis" deificadora. Del mismo modo: si Aristóteles, en su teoría aplicada, sirve tan maravillosamente para explicar esa misma concepción tradicional, esto no le viene de sí mismo; le viene de la síntesis genial tomista:

> Santo Tomás ha sabido realizar una síntesis en la que, siendo Aristóteles quien presta sus categorías de pensar, es el pensamiento tradicional Neoplatónico quien se vacía en ella.
>
> Lo que era inválido en el orden filosófico del Neoplatonismo, lo rechaza Santo Tomás, para atenerse a Aristóteles; pero debía aceptar lo que era válido por representar los datos comunes de la revelación. Con ello la idea tradicional Neoplatónico-cristiana de la asimilación deificadora ha encontrado la más perfecta sistematización teológica, dentro del aristotelismo tomista.

III. EL PSEUDO-DIONISIO, SAN AGUSTIN Y SANTO TOMAS

1. Influencia del Pseudo-Areopagita y su significación. Sus derivaciones peligrosas sobre el tema. Exégesis purificadora tomista.—2. Legitimidad de esta exégesis. Discusión crítica: "teología" y "filosofía" de la exégesis.—3. Dificultad que presenta San Agustín para Santo Tomás: su "auctoritas"; su neoplatonismo purificado; la exégesis tomista acepta el fondo cristiano y rechaza el pensamiento filosófico de San Agustín de una manera suave, pero muy consciente.—4. Distinción entre San Agustín y "agustinianos": diversa ac-

[33] Así Söhngen, G., en *Thomas von A...*, p. 140.

titud tomada por Santo Tomás en cada caso.—5. La incorporación de San Agustín al tomismo.—6. Dificultades generales de tipo agustiniano y solución tomista; consiste: negación radical de los supuestos filosóficos; aceptación de los datos tradicionales.

1. Además de los caracteres generales neoplatónicos el Areopagita y San Agustín presentan caracteres peculiares que conviene poner en relieve.

La influencia del Pseudo-Dionisio sobre Santo Tomás se ha podido fácilmente exagerar [34]. En la teología de la visión, esta influencia viene caracterizada por la nota peculiar de trascendencia gnoseológica y ontológica con que el Aeropagita presenta su idea del primer Ser.

Cuando Santo Tomás debe ocuparse, en la teología de la visión, del Areopagita, éste había aparecido como elemento perturbador del Occidente en lo que se refiere al conocimiento de Dios en general y en particular al conocimiento de la visión beatífica. Desde la introducción que de él hiciera Erígena en sus traducciones y comentarios, los autores latinos han encontrado una piedra de escándalo en su lectura: el Oriente mismo no se librará de su influencia desconcertante sobre el Palamismo y sobre las doctrinas armenas [35].

En el Occidente, en concreto, por lo que se refiere a nuestro tema, son dos los puntos en que su teología apofática causa desorientaciones. Primero, un agnosticismo en el orden sobrenatural de la visión que se manifiesta—junto con Erígena—en el tema de las teofonías que hemos estudiado suficientemente [36]; y, segundo, un agnosticismo en el mismo orden del conocer natural de Dios. Este se manifiesta más tarde ya en el primer tercio del siglo XIII.

Que para el Occidente haya sido un tropiezo el Areopagita en este punto, por más que nutriera su espiritualidad y su misma metafísica en otros, no tiene ciertamente toda la culpa el mismo Areopagita; gran parte de ella hay que ponerla en la falta de comprensión que, en el Occidente latino, ha existido siempre para los supuestos griegos. Todavía hoy, sin embargo, existe quien con dificultad absuelve al Pseudo Dionisio de demasiado indulgente con el neo-platonismo [37].

---

[34] Así la tesis, fuera de propósito, de DURANTEL, J., *St. Thomas et le Pseudo-Denys*, París 1919.

[35] Cfr. JANSEN, F., "La cinquième erreur arméniennes", en *EphThLov.*, 16 (1939), p. 105.

[36] Cfr. nuestro trabajo: *Teofanía y visión beata en Escoto Erígena*, Madrid 1952.

[37] Cfr. ARNOU, R., "Platonisme des Pères", en *DThC*, XII-2, 2341; BALTHASAR, H. von, *Liturgie Cosmique*, París 1947, pp. 29 ss.

Son, pues, esas dos mismas influencias peligrosas, por las que el Areopagita amenazaba toda la gnoseología de lo divino hacia un peligroso agnosticismo. Era lo mismo que se presentaba también a Santo Tomás.

Este reconoce que el Areopagita tiene cosas difíciles de explicar. Y Santo Tomás intenta una interpretación magistral, como lo sabe hacer siempre que se trata de salvar la autoridad venerable de un Padre. Primero, en su aparente ontología emanatista [38]; y luego en su peligrosa teología apofática.

Para Santo Tomás, lejos de constituir esta teología apofática un obstáculo, sabe emplearla primero en el conocimiento natural de Dios para impregnar de sabor platónico su dialéctica de ascensión de las criaturas a Dios como grados del ser; y después para marcar cómo este conocimiento que se produce por las criaturas, no llega más que al *quia est;* con esto se determina con exactitud el carácter del conocimiento *in via*. En este orden de la visión, la doctrina del Areopagita le vale a Santo Tomás, precisamente por su acusada trascendencia, para excluir todo intermedio por el que se pretendiera dar una visión perfecta de Dios tal como lo exigían los datos revelados; y ésta será la fuerte argumentación del célebre artículo segundo de la q. 12 de la primera parte de la *Suma,* toda ella basada en principios del Areopagita.

Cuando, por lo tanto, Santo Tomás intente demostrar la supernaturalidad absoluta de la visión beatífica, el Pseudo Dionisio le dará las mejores razones, ya que, en él, concurre toda la Patrística neoplatónica que corre desde Orígenes, constituyendo el fondo de la teología apofática cristiana; pero cuando se trata, positivamente, de establecer la posibilidad del conocimiento natural de Dios, Santo Tomás se encuentra siempre con textos difíciles que debe explicar [39]; y lo mismo pasa respecto del conocimiento sobrenatural de la visión. En ambos casos, para Santo Tomás, la explicación es la misma que ha dado para San Juan Crisóstomo; el Pseudo Dionisio habla de una imposibilidad de conocer a Dios *comprehensivamente*. Con esta posición exegética, Santo Tomás logra no sólo vindicar la ortodoxia perfecta del Areopagita, sino hacerlo entrar en el propio marco especulativo.

2. ¿Era legítima esta posición exegética del Angélico...? Induda-

[38] *Contra g.*, 1, 26.
[39] *De ver.*, 8, 1, objicitur 8, 9, 10, 11.

blemente que en la "intención teológica" lo era. Así: en el caso de vindicación del panteísmo formal del Areopagita [40], por muy inmanente que fuera Dios en la criatura—según el Areopagita—, era indudable—como interpretaba Santo Tomás—que precisamente por eso lo hacía trascendente. Y por muy trascendente que lo hiciera en el orden de la cognoscibilidad, era indudable que por lo menos debía establecerse alguna relación analógica.

Pero, en la "intención filosófica", también parece indudable que Santo Tomás se daba cuenta de los diferentes supuestos de los que partía el Areopagita. Lo que hacía que entre Santo Tomás y el Pseudo Dionisio no estallara una colisión, como sucedía con Platón, era la *auctoritas* venerable del Areopagita. De otro modo era también indudable que Santo Tomás hubiera atacado su neoplatonismo, como ataca a Platón, colocándose en favor de Aristóteles.

Ahora bien, esto no era posible hacerlo con el Areopagita, porque los supuestos fundamentales cristianos de éste, no podían menos de ser los mismos que los suyos. La convergencia, pues, es real, "en teología"; no podía serlo en "pura" filosofía. Pero esto segundo importaba mucho menos en el espíritu amplio que era el Aquinatense.

3. Respecto de San Agustín, la cuestión resultaba más complicada y ocasionaba a Santo Tomás posiciones verdaderamente difíciles.

Primero, naturalmente, por la autoridad máxima del Santo Doctor; después, porque San Agustín es mucho más cristiano (¡pase la expresión!) que todos los otros neoplatónicos cristianos; añádase a todo ello que en San Agustín hay un predominio de lo *platónico* sobre lo *plotiniano;* y, finalmente, porque con San Agustín iba unido todo el agustinismo medieval pretomista, en el que hay muchas influencias de otro tipo diverso al puro San Agustín.

De estos supuestos resultaba que, por una parte, los datos revelados eran presentados en una mayor pureza que en los restantes del platonismo; y que, por otra parte, la importancia preponderante del Platonismo agustiniano hacía que, cuando se intentaba comprender sistemáticamente la revelación desde los supuestos agustinianos, el contraste con la posición tomista tuviera que ser más vivo. Por eso la controversia entre el agustinismo y tomismo en sus putntos esenciales, era una verdadera oposición entre Platón y Aristóteles; y esto no lo disimularon los mejores representantes de ambas tendencias.

---

[40] *Contra g.*, 1, 26.

La posición general que Santo Tomás adopta en frente de San Agustín era un poco desconcertante para los espíritus agustinianos de la época [41]. Porque no sólo explicaba, de un modo distinto de ellos, al Santo Doctor, sino que lo hacía servir a maravilla para sus propios intentos.

Que la exégesis de Santo Tomás sea o no verdadera, no debemos decidirlo aquí; nos parece cierto que conviene en el fondo cristiano de una dependencia general de la luz divina; pero se separa, sin posibilidad de encuentro, en la explicación de esa dependencia. Santo Tomás sigue una vía aristotélica de la abstracción y la del entendimiento agente; y San Agustín otra: la de la iluminación e impresión divina que se afilía a Platón.

Del mismo modo, la antropología agustiniana seguía siendo la general de fondo neoplatónico de los Padres griegos: el intuicionismo de los inteligibles, y la catharsis como medio para conseguirlo; el alma, esencialmente intuitiva y sólo accidentalmente discursiva y racional. Para Santo Tomás, puesto en la línea aristotélica, es todo lo contrario. Se advierte, pues, que cuando el agustinismo de su tiempo no quiere aceptar la antropología fundamental tomista del alma forma del cuerpo, pretenda apoyarse en la antropología neoplatónica de San Agustín.

La mismo podría decirse de su ontología: San Agustín representa una metafísica del Creador, y Santo Tomás, aristotélico, una metafísica de la creatura. Su contrapartida en lo sobrenatural la señalan estas palabras del P. Gardeil:

> "El agustinismo y el tomismo difieren— en que San Agustín, siguiendo a Platón, atribuye la producción de las cosas a su participación en las ideas divinas; mientras que Santo Tomás, inspirándose de Aristóteles, y llevando su doctrina de la causalidad hasta las últimas consecuencias lógicas, la atribuye inmediatamente a la causalidad divina eficiente" [42].
>
> "No puedo menos de pensar que se encuentra otro ejemplo de esta influencia de la doctrina de la participación en la idea que se hace San Agustín de la gracia santificante. ¿Es una operación divina? ¿Es un ser creado que ha venido a ser nuestro? No hay duda que, según San Agustín, la gracia santificante se recibe en nosotros, pero es, según parece, en el estado de impresión de la operación misma, cuyo modo de existencia permanece unido a esta misma operación, algo así como el carácter

[41] Cfr. WULF, M. de, *Storia della filosofia medievale* (versión ital .de la 6.ª ed. francesa, Editrice Fiorent., 1944), vol. II, pp. 233 ss.

[42] Así en *La structure de l'âme et l'éxpérience mystique*, París 1927, vol. 2, p. 319.

sacramental al carácter sacerdotal de Cristo, según algunos tomistas. No se destacan ni la forma *inhaerens animae* ni sobre todo la cualidad creada y el *habitus*"[43].

En este sentido es claro que Santo Tomás debía decidirse en su elección y que en cierto modo criticara a San Agustín[44].

4. Sin embargo—y esto ya nos interesa más—no ha hecho propiamente Santo Tomás una crítica de *San Agustín*, en lo que se refiere a nuestro tema; sino más bien de los *agustinianos;* a San Agustín lo ha "explicado" siempre. Y la razón de esta explicación era esencialmente teológica; y era también la causa de una oposición irreductible a los agustinianos. De aquí que si pudo decir respecto de una cuestión de controversia, "*non multum autem refert...*"[45], era porque en este campo de la pura filosofía no se jugaba ninguna batalla decisiva. En cambio, inmediatamente antes había dicho:

> "Agustín, siguiendo a Platón cuanto lo permitía la fe católica, no puso las especies de las cosas, subsistentes por sí mismas, sino que en su lugar puso las razones de las cosas en la mente divina, y que por ellas, según el entendimiento ilustrado por la luz divina, juzgamos de todo; no ciertamente que veamos las mismas razones—ya que esto sería imposible, sin ver la esencia divina—, sino que aquellas supremas razones se imprimen en nuestras mentes".

Tenemos, pues, que Santo Tomás ponía mucha atención a lo que podía chocar inmediatamente con el dogma, y a esto, en San Agustín, lo daba una explicación a toda costa ortodoxa; en cambio, le importaba menos la discrepancia en los supuestos filosóficos; y en ellos, si bien sólo de un modo implícito, se apartaba de San Agustín. La concordancia es, pues, "teológica", pero la discordancia, ciertamente profunda, es filosófica.

Que San Agustín haya o no admitido un conocimiento objetivo y directo de Dios, como pretende la exégesis ontologista, no nos interesa por el momento; lo cierto es que lo que mueve a Santo Tomás a una explicación de San Agustín no era tanto el mismo San Agustín cuanto el peligro del agustinismo que tendería a una visión de Dios en esta vida que habría destruido la trascendencia de lo sobrenatural. Es ésta la razón de las continuas rectificaciones que de San Agustín realiza Santo Tomás.

---

[43] *Ibid.*, p. 321. Estas palabras de Gardeil prueban nuestra opinión de que el tomismo ha exagerado el tipo eficiente, olvidando el tipo formal, más propio de lo sobrenatural.

[44] Cfr. *op. c.*, de GILSON, p. 130.

[45] *De spirit. creat.*, 10 ad 8.

"Ofrecen alguna dificultad algunos textos de San Agustín de los que parece deducirse que en esta vida podemos entender al mismo Dios (...). Por lo tanto, de estos textos no se deduce que Dios sea visto según su substancia en esta vida, sino sólo como *in speculo*" [46].

Ahí radicaba, por tanto, la concordancia teológica. En cuanto a la discordancia filosófica, es verdad que en esos mismos textos Santo Tomás parece atenuarla tanto como para hacer de San Agustín un "aristotelizante"—y en esto ya no tendría razón—, pero para eso estaba el *parum autem refert...*, para hacer comprender que en un asunto que el mismo San Agustín había declarado tan oscuro, como era el problema del conocer [47], significaba poco la divergencia.

En cambio, en frente de los agustinianos, Santo Tomás lograba poner en claro un punto esencial de dogmática: que San Agustín no comprometía la trascendencia de la visión en esta vida. En esto los mismos agustinianos le iban a dar la razón; se va aceptando que una visión objetiva de Dios en esta vida detruiría la sobrenaturalidad de la visión.

5. Establecido este punto negativo de la exégesis tomista de San Agustín, el positivo le resultaba fácil, ya que esa visión objetiva que se negaba en el orden sobrenatural resultaba ser la verdadera explicación de la visión de la patria. Aquí, sin embargo, se impone una aclaración respecto del valor de la influencia agustiniana sobre Santo Tomás. Porque es verdad que la concepción agustiniana de la visión de Dios, tal como la expresa en los textos en que "parece" iluminista, sabe indudablemente a Platón; y parece dar sólo ese aspecto platoniano de contacto intelectivo con lo inteligible "per se". Sin embargo, no se puede olvidar que San Agustín recibe la doctrina de la iluminación más bien de fuente escrituraria, que era muy explícita en textos, en los que aparece el Verbo iluminando a todo hombre que viene a este mundo. En aquellos textos, en cambio, en que se trata de la asimilación deificadora, San Agustín no depende de Platón; depende absolutamente de la tradición cristiana que había desarrollado mucho la idea antes que él y más que él. Pues bien: sería inexacto medir la influencia agustiniana sobre Santo Tomás en este aspecto más platónico de San Agustín, en el que ciertamente la influencia no podía existir, porque la rechaza explícitamente Santo Tomás. La

---

46 *Contra g.*, 3, 47.
47 *Epist. 159*, 2, PL 33, 699.

influencia agustiniana sobre Santo Tomás hay que buscarla más bien en las ideas tradicionales de asimilación y de deificación que, como hemos visto, aparecen en Santo Tomás con la suficiente importancia para hacer de su doctrina la mejor sistematización de esas ideas tradicionales.

Bajo esta explicación sí que se puede decir que la "iluminación" agustiniana encontrada en la doctrina tomista de la visión su desarrollo perfecto, ya que la esencia divina venía a ser el *id quod* y el *id quo*.

6. Pero hay una serie de dificultades de tipo agustiniano que es interesante conocer para advertir la diferencia que Santo Tomás hacía entre los agustinianos que tomaban ocasión de ellas para organizar lo que se podría llamar "ontologismo sobrenatural del medio evo", y entre San Agustín, que siempre intenta explicar dentro de sus propios supuestos.

Todas las objeciones pretenden una visión objetiva natural por múltiples razones, reducibles todas a una sola de posición general en el ambiente agustiniano:

> "Si Dios está presente en el alma *per essentiam*, luego se le debe ver también de un modo "objetivo", ya que para San Agustín la *visio intellectualis* no es otra cosa que una visión por presencia esencial" [48].

La objeción es naturalísima y claramente agustiniana, porque en todo el agustinianismo medieval no se ha logrado separar nunca con claridad la presencia esencial de Dios en todas las criaturas y de un modo particular en el alma—y todavía más en el estado místico—, de una presencia objetiva de conocimiento.

Santo Tomás responde siempre: la presencia *per essentiam* no es una presencia "objetiva" de Dios. La primera es de esta vida y caracteriza el modo natural de conocer a Dios; la segunda es la visión beatífica y caracteriza el conocer sobrenatural.

La respuesta es perfecta, ¿pero responde a la mentalidad agustiniana... o ha habido ya un cambio de intención que es esencial...?

En los textos citados (cfr. nota 48) se suponen dos extremos: uno que mira a la presencia, de Dios *per esentiam*, y otro que supone que de la teoría de la visión agustiniana se sigue una visión *per es-*

---

[48] *De ver.*, 8. 3, obj. 7, 8, 19, q. 10, a. 11, obj. 4, 8, 11; *Summa*, I, 12, 11, obj. 4.

sentiam. Ya antes hemos dicho que Santo Tomás no cree encontrarse frente a San Agustín en la cuestión, en su aspecto teológico, pero sí en el filosófico; aunque a éste ya no le diera importancia. Santo Tomás aquí se ha del mismo modo. Le interesa concluir que San Agustín no admite la visión objetiva en esta vida, aunque su teoría sobre la *visio intellectualis*, como una presencia *per essentiam*, fuera distinta de la suya, a la que no podía bastar una mera presencia para definir el conocer, como veíamos; según ésta, la presencia esencial, y por lo tanto la visión, sólo tenía lugar respecto de la única forma inteligible pura que era Dios; y esto, cuando ejercía una función directa e inmediata de información; no simplemente cuando estaba causando el ser de la creatura.

Con esto Santo Tomás hace una discriminación interna de San Agustín y sobre todo del agustinismo de su tiempo. Distinguir con precisión las dos presencias de Dios en el alma: la *per esentiam* y la *objetiva* [49]. Estas se reducirán a la natural y a la sobrenatural: *tamquam cognitum in cognoscente*...

Cómo este tipo de objeciones llevaba en sí un "naturalismo", nos lo dice otra serie de objeciones que argumenta desde la posibilidad de que el conocimiento de Dios *per essentiam* fuera natural al ángel y al hombre por el hecho que Dios estaba de ese modo en ellos *per essentiam* [50].

Santo Tomás tiene una respuesta fácil desde sus supuestos; ese conocimiento que se pretende tener de Dios en cuanto presente *per essentiam*, es un conocimiento natural, es verdad; pero no es de Dios como es en sí, sino *per similitudinem, per effectum*.

Ahora bien, esta respuesta—evidente desde el punto de vista tomista—no lo era tanto desde el punto de vista agustiniano, en el que la creatura era considerada como una *similitudo Dei*, en la que Dios podía ser contemplado directamente; esto urgía mucho más cuando se hablaba—como era siempre—, de la *imago Dei*, que era el alma. No se podía ver el alma como imagen divina sin ver directamente al ejemplar [51].

Otra clase de objeciones de tipo agustiniano y al parecer de aspecto más sistemáticamente filosófico, procedían a probar a Dios como

---

49 CAYETANO habla de *obiective vel causaliter*, 1, 84, 5.
50 *De ver.*, 8, 3, obj. 3, 15, 16, 17; *Summa*, I, 12, 4, obj. 1.
51 *Summa*, I, 88, 3 ad 3.

"*Primum cognoscibile*", como "*per se notum*" y como "*ratio omnis cognitionis*" [52].

Santo Tomás lo admite todo, pero dándole el sentido "causal", no "objetivo". Decíamos que estas objeciones son, al parecer, de aspecto más filosófico; porque, aunque en realidad la cuestión subyacente es la que hemos indicado antes como fuente de divergencia entre San Agustín y Santo Tomás, pero de hecho la razón que mueve siempre a Santo Tomás es teológica: sólo en la visión beata se produce eso que podría llamarse "inversión del conocer natural"; sólo allí Dios, por ser *el primum cognoscibile* (objective) y el *per se notum*, será también la *ratio omnis cognitionis* (objetiva, y no sólo causal).

Santo Tomás, en conclusión, no está influenciado por San Agustín de un modo positivo, más que en ciertos datos tradicionales muy comunes a todos; su oposición a los autores agustinianos tiende a destruir la fuerza que éstos pretendían deducir de la posición agustiniana, que ciertamente interpretaban bien, pero de la cual hacían una pésima aplicación a las cuestiones teológicas por falta de genio armónico que hubiera hecho posible una síntesis teológica en la línea agustiniana.

Santo Tomás, en cambio, al adoptar conscientemente una posición abiertamente opuesta a San Agustín en los supuestos filosóficos, ha tenido una grande ductibilidad de adaptación en su exégesis, para no chocar nunca con los supuestos agustinianos, que, por otra parte, advertía—también de una manera muy consciente—, diversos de los suyos. Hay que confesar que supo salir muy prudentemente de su difícil posición histórica y que esto es lo que hizo un triunfo que parecía imposible: *el triunfo del verdadero "tomismo": el de Santo Tomás* [53].

JOAQUÍN MARÍA ALONSO, C. M. F.

---

[52] *De ver.*, 10, 11, obj. 8, 10, 11; *In 1*, d. 2, q. 1 ad 3.

[53] La síntesis comparativa con la Escolástica pretomista y con el postomismo la publicaremos muy en breve.

Aristotelismo y agustinismo en la Universidad de París en la segunda mitad del s. XIII

ARISTOTELISMO EN LA UNIVERSIDAD DE PARIS EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XIII

1. Presupuestos.

Con título parecido escribió un artículo Franz Ehrle (posteriormente Cardenal) en 1889 [1]. Aquel artículo abrió inmensa luz sobre las contiendas universitarias de París, sobre todo desde 1267 a 1277 [2].

Ehrle abrió luz señalando que las polémicas universitarias y condenaciones episcopales de aquellos diez años obedecen a la existencia de dos escuelas que se denominan y agrupan del modo siguiente:

Agustinismo:
- Franciscanos.
  - Dirección abierta.
  - Direc. cerrada: Espirituales.
- Clero secular.
- Dominicos viejos.

Aristotelismo: San Alberto, Ulrich von Strassburgo, Sto. Tomás

---

[1] EHRLE, F., "Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des dreizehnten Jahrhunderts", en *Archiv fuer Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters* (ALKGMA), vol. 5, Herder, Freiburg 1889. Reproducción facsímil, Grazz 1956, 603-635.

[2] EHRLE, "John Peckham ueber den Kampf des Augustinismus und Aristotelismos", en *Zeitschrift fuer katholische Theologie,* 13 (1889), 172-193. Cfr. D'ALBI, Jules, *Saint Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267-1277,* Tanin Duculot 1922.

El método de Ehrle consistió en coleccionar textos, en los que aflora la conciencia de la distinción de escuelas; el fin de la clasificación era señalar sólo las diferencias en líneas generales, sin entrar en una caracterización precisa de ninguno de sus miembros: acentuar las diferencias, aún reconociendo que existe un patrimonio común entre todos aquellos pensadores [3].

Ante una clasificación con este método y criterios se imponía inmediatamente buscar su justificación, no sólo en las actitudes personales conscientes de los pensadores, sino también en su pensamiento real. Mucho más tratándose de polémicas que celebran ahora su séptimo centenario, y que quizá podían estar condicionadas por falta de perspectiva, propia de la contemporaneidad, por la pertenencia a uno u otro clero, incluso por vanidad y envidia de los profesores. En favor de de esta sospecha hablaban una serie de textos y el hecho de que exista una aceptación unánime de las verdades indubitables de la fe [4].

Al buscar esta distinción en tesis reales, la clasificación de Ehrle se ha desgajado por todos sus flancos; se mantienen sus palabras, agustinismo y aristotelismo; pero éstas que una vez abrieron luz, son hoy oscurísimas, porque han sido usadas en diversos sentidos.

Frente a la concepción dualista de Ehrle, disponemos de:

I. Una visión unitaria del pensamiento del siglo XIII, defendida siempre por de Wulf y ahora por su discípulo Van Steenberghen.

II. Una visión dualista, mantenida sobre todo por Gilson y los investigadores franciscanos.

III. Una visión trialista, que a las dos escuelas mencionadas, suma el sigerismo, como igualmente original y justificado.

2. Sentido del problema.

No se trata de una búsqueda de fuentes, aunque las denominaciones aristotelismo-agustinismo parezcan insinuarlo [5]. Por ironía de las cosas, Aristóteles es el primer iluminacionista, y la doctrina de la

[3] EHRLE, *Der Augustinismus...*, 606-607.

[4] "Cum doctrina duorum ordinum in omnibus dubitabilibus sibi pene penitus hodie adversetur", John PECKHAM. Cfr. DENIFLE-CHATELIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, 627. Cfr. EHRLE, J., *Peckham ueber den Kampf...*, 175.

[5] En contra de la idea de Joseph RATZINGER, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, Schnell-Steiner, Muenchen 1959, 132.

iluminación será la tesis fundamental del agustinismo; y si Santo Tomás admite la posibilidad de creación eterna del mundo, no será desde presupuestos aristotélicos, sino desde la premisa cristiana de que Dios es eternamente creador y puede poner su efecto eternamente.

No se trata de descubrir posturas distintas sobre tesis particulares que no tengan verdadera trascendencia filosófica. Tampoco de posiciones personales conscientes; en estas cosas se regodea la erudición, pero se marchita la filosofía. Se trata de investigar si Santo Tomás, San Buenaventura y Siger de Brabant tienen desde el primer momento una concepción distinta del ser en cuanto ser, y en qué consiste la diferencia. Sólo la diferencia en la concepción del ser en cuanto ser justificaría el que hablemos de filosofías distintas. Cuando hayamos entendido las filosofías en sí podremos decidir en qué sentido hemos de aplicar los términos aristotelismo y agustinismo, que no se pueden abandonar, pues con ellos se han entendido los investigadores más beneméritos de la escolástica. Si se dan concepciones distintas del ser en cuanto ser tendremos distintas filosofías, pero con la filosofía no está agotado lo principal del pensamiento escolástico, que es, sobre todo, Teología. La visión completa y verdaderamente fiel del siglo XIII la tendremos si descubrimos en qué medida se dan respuestas originariamente distintas sobre su problema capital, el de las relaciones filosofía-Teología.

3. Visión unitaria del siglo XIII.

El representante actual más significativo de esta manera de ver el siglo XIII es F. Van Steenberghen [6]. Su ideología la ha expuesto fundamentalmente en cuatro obras [7]. Su punto de partida es una doble

[6] Esta idea unitaria la había defendido antes M. DE WULF: "Les philosophs dits augustiniens ont construit le monde, non pas dans des cadres augustiniens, mais d'après des schèmas peripateticiens auxquels ils donnent d'ailleurs plus d'importance qu'Aristote lui-même" ("Courants doctrinaux dans la philosophie européenne du 13 siècle", en *Revue neoscolastique*, 34 (1932), 5-20).

[7] *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédits*, vol. 2, Lovaina 1942; *Aristotle in the West*, Nauwelaerts, Louvain 1955; *The philosophical movement in the thirteenth century*, Nelson, Edimburgh 1955; *Le mouvement doctrinal du Xe du XIVe siècle: Le XIII siècle*, en FLICHE-MARTIN, *Histoire de l'Eglise*, París 1951, tomo 13; *Aristotelismos, Lexikon fuer Theologie und Kirche*, 2.ª ed., vol. 1.

distinción: filosofía como "filosofía científica" y "filosofía como visión sintética del mundo y de la vida" [8], la segunda es, distinción entre las escuelas filosóficas y teológicas del siglo XIII. Todo cuanto Van Steenberghen dice de la filosofía hay que entenderlo de filosofía "en sentido científico", o como proceso de investigación sobre los objetos tradicionales de la filosofía, atenidos a una técnica rigurosa.

Con estos presupuestos, los resultados de Van Steenberghen son: Durante la primera mitad del siglo XIII, en el plano filosófico no existe en absoluto el agustinismo. En Teología se puede hablar de un agustinismo, en cuanto San Agustín es su principal fuente e inspiración. Pero el movimiento de pensamiento como tal, ha sufrido ya la influencia de Aristóteles y no es ni puramente agustiniano, ni puramente tradicional. "Lo que se llama comúnmente agustinismo pretomista, es la enseñanza de la Facultad de Teología en el estado a que ha llegado hacia 1230 bajo la influencia de la filosofía" [9].

Conforme a estas ideas, el esquema del desarrollo del siglo XIII tiene como término clave el término "aristotelismo". Este es:

Aristotelismo ecléctico (con elementos neoplatónicos) del año 1200 al 1250.

Aristotelismo agustinista en San Buenaventura.

Aristotelismo radical en Siger de Brabant [10].

Para Santo Tomás quiere evitar Van Steenberghen toda alusión a fuentes extrañas. "Santo Tomás es sólo Santo Tomás, y tomismo la única designación recta para su sistema" [11].

En cuanto a San Buenaventura, la idea de Van Steenberghen es clara: "Sus posiciones básicas... son genuinamente aristotélicas"... "En el plano filosófico sólo podemos hablar del agustinismo de San Buenaventura si estamos dispuestos a jugar arbitrariamente con los hechos históricos... En filosofía San Agustín es una de las fuentes de su pensamiento, pero secundaria en comparación con el aristotelismo de tendencias neoplatónicas, puesto al servicio de una teología agustiniana" [12]. El origen del verdadero agustinismo en filosofía hay que verlo después, en los discípulos de San Buenaventura [13].

---

8 *Aristotle in the West.*, 41. Cfr. *Siger*..., II. 442-443.

9 *Aristotle in the West.*, 129-130.

10 *The philosophical movement*..., 33-95; *Siger*..., II. 393-432

11 *Aristotle in the West.*, 184; *Siger*..., II. 481.

12 *Aristotle in the West.*, 162.

13 *Siger*..., 486. nota 1.

Finalménte, en la evolución del aristotelismo Santo Tomás representa una mayor perfección, en relación con San Buenaventura; por consiguiente, hay que verlos como dos eslabones sucesivos y no como dos ideologías paralelas, igualmente justificadas [14].

Observaciones: 1. Van Steenberghen tiene plena razón al afirmar que un agustinismo consciente, como escuela no se da hasta John Peckham, Mateo de Aquasparta y Roger Marston [15]; pero esto no quiere decir que el pensamiento de San Buenaventura, entendido en su verdad fundamental, no pueda ser considerado como agustinista. Esa verdad fundamental de San Buenaventura es la que aquí está en cuestión.

2. Es innegable la base aristotélica de San Buenaventura en el sentido de Van Stennberghen, es decir, el aristotelismo como técnica y terminología filosófica. L. de Veuthey [16] acusa en este momento a Van Steenberghen de haber leído fórmulas muertas, sin el espíritu agustiniano que las vivifica. Pero la objeción pierde su fuerza, primero desde la experiencia lingüística general: el lenguage prejuzga hasta cierto punto el contenido; y en segundo, San Buenaventura no se sustrae a la tradición de helenización del cristianismo, que culmina precisamente con la entrada de Aristóteles y su incorporación de la Escolástica, y hace verter el contenido de la revelación en las categorías de potencia-acto, materia-forma, sustancia-accidente. Estas categorías modifican su significado para abarcar un nuevo contenido, pero a su vez condicionan a éste con su significado primitivo. Compárese cómo sentían los primeros cristianos las relaciones Dios-criatura, y cómo las sienten los escolásticos, con el concepto aristotélico de Causa [17].

[14] "Thomas d'Aquin a eu conscience de substituer a l'aristotelisme neoplatonissant et encore eclectique du maistre franciscain, un système philosophique plus vigoureux et plus cohèrent. En d'autres mots, nous sommes ici en presence de deux phases *succesives*, et non de deux formes *paralleles* de la pensée chrétienne au 13 siècle; aux yeux de l'historien, la seconde constitue un progres par rapport a la première" (*Siger...*, II, 485).

[15] Cfr. también PELSTER, F., "Roger Marston, ein englischer Vertreter des Augustinismus", en *Scholastik,* 3 (1928), 552-553. "Bonaventura beabsichtigt eben gar nie Augustinist zu sein." RATZINGER, *Die Geschitchstheologie...* ,158.

[16] VEUTHEY, L. de, "Les diverses courants de la philosophie augustino-franciscain au Moyen-Age", en *Scholastica ratione historico-critica instauranda. Acta Congressus scholastici internationalis,* Roma 1951, 634. El artículo abarca pp. 627-652.

[17] RAHNER, K., *Theos im Neuen Testament. Schriften zur Theologie,* I, 3.ª ed., Einsiedeln 1958, 103 ss.

3. La Escolástica, San Buenaventura como Santo Tomás, aceptan y prosiguen esta tradición, porque no ven en la filosofía ni en Aristóteles el filósofo pagano, sino en cuanto dijo de verdad, un iluminado más, por los rayos de la presencia divina.

Esto es fácil de concederlo para Santo Tomás, quizá para el San Buenaventura de las Sentencias, pero contra opiniones muy extendidas[18], es también demostrable en el Hexaemeron de San Buenaventura: El propósito del Hexaemeron es:

> "Ostendere quod in Christo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae Dei absconditi et ipse est *medium* omnium scientiarum".
> "Est autem septiforme *medium,* scilicet, scientiae, naturae, distantiae, doctrinae, modestiae, justitiae, concordiae"[19].

A cada uno de estos medios responde una ciencia. Las ciencias son, respectivamente, metafísica, física, matemática, lógica, ética, política, Teología. Puede ser que este esquema venga en concreto a través de algún pensador árabe[20]; pero responde a la fuente común de las ciencias aristotélicas, más la Teología cristiana.

En la colación segunda del *Hexaemeron* se da una nueva síntesis entre filosofía aristotélica y Teología cristiana:

"Forma sapientia est

Uniformis.
Multiformis.
Omniformis.
Nulliformis[21].

Sapientia omniformis diffusa est in omni re— et ad hoc considerandum dederunt se philosophi." La ciencia uniforme es la que se da con los primeros principios, la multiformis es la ciencia de la Sagrada Escritura y la fe; la nulliformis es la mística; se da, por consiguiente, una síntesis, en que la filosofía ocupa un lugar junto a la Teología y la mística. Parecida síntesis se da en la colación tercera, al dividir las visiones de las que van a tratar en el Hexaemeron[22].

---

[18] Cfr. Gilson, E., *La philosophie de St. Bonaventure,* 3.ª ed., París Vrin 1953, 12-13 y 185; Van Steenberghen, *Siger...*, 713; Ratzinger, *Die Geschichtstheologie...*, 149.

[19] San Buenaventura, *Hexaemeron* (Hex.), 1, 11 (ed. de Quaracchi, vol. V, p. 331, col. a).

[20] Delorme, *Nueva versión del Hexaemeron,* Biblioteca Franciscana Scholastica Medii Aevi (BFSMA), vol. introducción, p. XVIII.

[21] *Hex.*, 2, 8 (V, 337b).

[22] *Hex.*, 3, 25 (V, 347a).

La filosofía pagana es también hija de la luz eterna [23]. Esta luz emite tres rayos, que son *veritas rerum, veritas vocum, veritas morum*. Ciencia especulativa, Lógica, Etica. La primera es ciencia del mundo; el mundo lo podemos considerar,

> "Quamtum ad quidditatum differentias occultas, figurarum proportiones manifestas, naturarum proprietates ex utroque permixtas" [24].

La consideración de las "diferencias ocultas" es tarea de la metafísica, cuyos temas son, entre otros, los siguientes: *substantia-accidens, universale-particulare, potentia-actus, unum-multa, simplex-compositum, causa-causatum*. Al enumerar San Buenaventura las tareas de la física y la lógica, se nombran incluso en la edición de Quaracchi los libros de la física y lógica aristotélicas [25]. Quizá parte de esto sea obra de los copistas, pero en San Buenaventura se da por lo menos el fondo y el esquema de aquello que los copistas completaron, en el sentido en que lo había bosquejado el maestro. Lo mismo ocurre en la colación quinta del Hexaemeron, con la enumeración de las virtudes morales e intelectuales, extraída de la *Etica a Nicómaco* [26].

Este somero análisis de las primeras colaciones del Hexaemeron nos permite concluir: San Buenaventura sigue la doctrina ontológica de Aristóteles, hasta que le es imposible seguirle en el problema de Dios. En este momento San Buenaventura acude a nosotros *philosophi illuminati* [27], que admitieron las ideas. Estos filósofos iluminados son: *Plato nobilissimus philosophorum* [28], *Philo, dissertissimus judeorum, Plotinus de secta Platonis, et Tullius sectae academicae* [29]. Se da, pues, una gradación en que Aristóteles ocupa el ínfimo lugar; por encima de él, Platón, porque según una vieja tradición en la Escolástica estuvo más cerca del cristianismo [30]; pero ante la luz

---

23 *Hex.*, 4, 1 (V, 349a). Cfr. "Quamvis aliquo modo veritas philosophiae dicatur esse eorum, ad hanc tamen habendam primo lux divina influxit in animos eorum et eosdem superillustravis" (ROGER BACON, *Opus majus*, parte 2, cap. 5, ed. Bridges, vol. 1, 39).

24 *Hex.*, 4, 6 (V, 349b).

25 *Hex.*, 4, 17 (V, 352a). Cfr. ed. Delorme, 59-60.

26 *Hex.*, 5, 2 (V, 354).

27 *Hex.*, 7, 2 (V, 365a).

28 MATEO DE AQUASPARTA, *De fide*, c. 3; BFSMA, I, 2, ed. Quaracchi 1957, 83.

29 SAN BUENAVENTURA, *Hex.*, 6, 7; 7, 3.

30 "Fuer Otto von Freising Plato ist ein Theologe, fast ein religioeser Mensch." GRABMANN, Martin, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, vol. 2, Herder, Freiburg 1911, 68.

de la verdad cristiana todos los filósofos permanecen en tiniebla [31]. Esta gradación se da sólo cuando entra en juego el problema de Dios, lo cual no impide que incluso este problema, platónico o cristiano, se trate con términos de la ontología aristotélica.

La tesis de Van Steenberghen así entendida no admite objeción; la limitación de ésta consiste en que "técnica filosófica" o "filosofía científica" son una contradición in terminis. Lo importante, para entender el pensamiento del siglo XIII, es si se da un concepto radicalmente distinto de ser-en-cuanto-ser, entre Santo Tomás y San Buenaventura—filosofía, propiamente dicha—y una posición distinta ante la Teología: filosofía como visión del mundo y de la vida.

4. Visión dualista. Aristotelismo y agustinismo.

Es conocida la tesis de Gilson: Entre Santo Tomás y San Buenaventura se da un acuerdo fundamental en las cosas de fe. Pero aunque igualmente cristianos no dejan de poseer dos filosofías distintas [32]. "Ambas se complementan como las dos interpretaciones más universales del cristianismo, y precisamente porque se completan no se pueden ni excluir ni coincidir" [33].

El punto crítico de disociación de ambas doctrinas es para Gilson la doctrina de la iluminación [34].

Contra este punto crítico propuesto por Gilson, objetó en seguida De Wulf, que es un anacronismo poner en la doctrina del conocimiento el punto de discriminación de dos filosofías medievales. El interés por el problema del conocimiento es posterior [35]. La objeción de De Wulf pierde su valor si se tiene en cuenta que el problema del

---

[31] "Philosophi ignoraverunt morbum, medicinam et medicum... Sola ergo fides divisit luces a tenebris." *Hex.*, 7, 13 (V, 465b). "Si l'on va au fond des choses, l'univers chrétien de St. Bonaventure diffère de l'univers paien d'Aristote en ce qu'il a une histoire." GILSON, *La philosophie de St. Bonav.*, 185.

[32] GILSON, *Ibid.*, 396.

[33] *Ibid.*

[34] ID., "Pourquoi St. Thomas a critiqué St. Augustin?", en *Archive d'histoire doctrinal et littéraire du Moyen Age* (AHDLMA), 1 (1926), 5, 89 ss. (El artículo abarca pp. 5-127.)

[35] "Interpreter le St. Thomas de l'histoire en n'ayant l'oeil fixé que sur une theorie de la connaissance, c'est le juger non suivant la mentalité de son époque, mais selon la mentalité de notre époque." DE WULF, M., "L'augustinisme avicenissant", en *Rev. Neoscol.*, 33 (1931), 29. Cfr. VAN STENNBERGHEN, *Siger...*, II, 362.

conocimiento es moderno en sus aspectos crítico y psicológico-experimental, no en su aspecto ontológico.

Otra objeción es la de Ratzinger: Para él, San Buenaventura desarrolla en el Hexaemeron una doctrina contra el aristotelismo, la filosofía e incluso contra la teología especulativa en general, en favor de una Teología puramente contemplativa para un futuro pueblo de Dios, entendido con esquemas joaquinistas. "La doctrina de la iluminación no se menciona en toda esta polémica" [36].

Tampoco esta objeción toca el problema. Ya es muy discutible la interpretación global de Ratzinger [37], como puede verse por el apartado anterior, y además el que la iluminación no se mencione no quiere decir que la iluminación no esté ahí, vivificando y dando sentido a todo cuanto se menciona.

Aparte de la doctrina de la iluminación se han enumerado otras listas de tesis, que demostrarían la dualidad radical del pensamiento de Santo Tomás y San Buenaventura [38]. La más completa es la de L. de Veuthey, que cuenta las nueve tesis siguientes:

1. L'intime union de la philosophie et de la théologie.
2. L'identité substantielle de l'âme et de ses facultés.
3. L'autonomie plus grand de l'âme par rapport au corps.
4. La primauté de la volonté.
5. L'activité de la connaissance aussi bien sensible que l'intelligible.
6. L'importance de l'experience dans la connaissance.
7. L'intuitionisme, l'intériorité, le concrètisme, elements essentiels de l'augustinisme, sont a leur tour, une consequence de ce besoin d'experience antithetique de l'abstraction intellectualiste.
8. L'ylemorphisme universel et la pluralité des formes.
9. Mais l'element caracteristique essentiel de l'augustinisme est

---

[36] Ratzinger, J., *Die Geschichtstheologie...*, 139.

[37] Cfr. Feliciano de Ventosa, recensión en *Naturaleza y gracia*, 1 (1961), 178-181. Contra el escatologismo, también Clasen, Sofronius, "Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura", en *Wissenschaft und Weisheit*, 23 (1960), 204. Sobre la diferencia de San Buenaventura respecto del joaquinismo, cfr.: "Il serafico e guidato da una concezione apocalittica, ogni frenismo, cfr.: "Il serafico e guidato da una concezione edificativa individualistica, cui manca ogni emozione apocalittica, ogni fremitto di aspettativa e di speranza che non sia quella dell'individuale guiderdone dell'immortalita celeste." Buonaiuti, "Gioachino da Fiori, St. Bonaventura e S. Tomasso", en *Ricerche religiose*, 6 (1930), 259.

[38] Mateo de Aquasparta, *De cognitione*, especialmente cuestión 5, BFSMA, I, *ib.*, 302 ss.; Mandonnet, P., *Siger de Brabant et l'averroisme latin*, 2.ª ed., Louvain 1911, I, 55 ss.; B. M. R., "Qu'est-ce que l'augustinisme?", en *France Franciscaine*, 18 (1935), 423-428.

l'illumination qui donne a la philosophie de St. Bonaventure son aspect d'augustinisme achévé [39].

A la significación real de las tesis primera y cuarta nos hemos de referir después [40]. La novena ha de constituir el núcleo de nuestra investigación. De las demás no es fácil determinar su contenido o ver en ellas un fundamento de discriminación. De la segunda dice San Buenaventura: "Haec quaestio plus continet curiositatis quam utilitatis propter hoc quod sive una pars teneatur sive altera, nullum praejudicium nec fidei nec moribus generatur". Si se tiene en cuenta que la distinción de alma y potencias es para Santo Tomás la base de distinguir el obrar de Dios y el obrar de la criatura, y con ello sus seres respectivos, habrá que concluir que ambos doctores hablan en sentido muy distinto sobre el mismo tema, y no existe por consiguiente oposición real [41].

En cuanto a la autonomía del alma con respecto al cuerpo, tanto San Buenaventura como Santo Tomás son víctimas de a prioris platónicos de materia y espíritu, que salvan la unión cuando conceden crédito a su experiencia personal, en contra de los conceptos adquiridos de la tradición [42].

Las tesis 5, 6, 7 no continen nada concreto. ¿Qué son intuicionismo, interioridad, concretismo? Habría que anteponer análisis muy complejos para poder descubrir algo preciso debajo de estos términos. No dicen, pues, gran cosa.

Sobre el hilemorfismo universal la idea de Santo Tomás es:

"Si quis concludere velit animam esse ex materia compositam per hoc quod recipit vel patitur, manifeste *ex aequivocatione decipitur*" [43].

---

39 Veuthey, L. de, *op. cit.*, 630-632.

40 Boehner, Ph., "The system of Metaphysics of Alexander of Hales", en *Franciscan Studies*, 26 (1945), 366-414.

41 Lutz, E., "Die Psychologie Bonaventuras nach den Quellen dargestellt", en *Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* (BGPMA), vol. 6, fascs. 4 y 5, Muenster-Westfalia 1909, 117; Luyckx, B. A., "Die Erkenntnislehre des Hl. Bonaventura", en *BGPMA*, vol. 23, fascs. 3 y 4, ib. 1921, 88; Eijsden, F. de, "La distinction de la substance et de ses puissances d'operation d'après St. Bonaventure", en *Etudes franciscains*, 2 (1951), 5-23, 147-171.

42 Cfr. las distintas posiciones sobre este tema en Gilson, *La philosophie...*, 262 ss.; Szdzuj, E., "St. Bonaventure et le problème du rapport entre l'âme et le corps", en *France franciscaine*, 15 (1932), 283-310, especialmente 310.

43 Sto. Tomás, *QD de anima*, art. 6.

En otro lugar: "Ne fiat vis in verbis" [44].

Sobre la pluralidad de formas nos adherimos a la idea de Gilson:

> "Si l'on demande comment St. Bonaventure peut avoir ensaigné la pluralité des formes, on ne devra jamais raissoner, comme si les formes en question ataient les formes thomistes... Le terme de forme est d'origine aristotelicienne chez St. Bonaventure, mais la notion ne l'est pas" [45].

La equivocidad de las palabras y la compatibilidad de las sentencias deja de existir en la doctrina de la iluminación.

Esta metáfora de historia larga en la filosofía occidental [46] no se entiende mientras permanezcamos en su alusión a divinas irradiaciones o a infusiones místicas. Iluminación es una metáfora, al fondo de la cual late una experiencia metafísica. Desde esta experiencia hay que entender la palabra, no viceversa.

Se simplifica y complica el problema a la vez, si se cree que la diferencia fundamental entre Santo Tomás y San Buenaventura se puede expresar con los términos abstracción e iluminación. Se complica, porque el término abstracción es muy equívoco, y se simplifica, porque pretender haber distinguido dos direcciones de pensamiento a base de términos tan oscuros, es estar equivocado.

Aunque el "agustinismo avicenizante" [47] identifique el entendimiento agente con Dios, la iluminación divina no es nunca un sustituto de la abstracción. La iluminación se daría en el momento de presencia del objeto en el entendimiento, es decir en el momento de identidad sujeto-objeto: *intellectus in actu est intellectum in actu;*

---

[44] Id., *De spiritualibus creaturis,* 1. Cfr. Krause, J., *Die Lehre des hl. Bonaventura ueber die Natur der koerperlichen und geistigen Wesen und ihr Verhaeltnis zum Thomismus,* Paderborn 1888, 51 ss.; Lutz, *Die Psychologie Bonaventuras...,* 15, nota 2; Fraile, G., *Historia de la Filosofía,* vol. II, BAC, Madrid 1960, 717.

[45] Gilson, E., *La philosophie de St. Bonaventure,* 266-267. Cfr. Mateo de Aquasparta, *De incarnatione,* c. 9, BFSMA, vol. 2; 2.ª ed., Quaracchi, 1957, 180.

[46] Esta historia ha sido detenidamente recorrida por C. Baeumker en *Witelo,* BGPMA, vol. 3, fasc. 2, Edit. Aschendorff, Muenster W 1908.

[47] Distinción entre agustinismo avicenizante y aristotelizante, propuesta por Gilson, *Pourquoi St. Thomas...*; Id., "Avicenne et le point de départ de Duns Scot", en AHDLMA, 2 (1927), 89-149; Id., "Les sources grecoarabes de l'augustinisme avicennisant", *ib.,* 4 (1930), 38-74; Id., "Roger Marston, un cas d'augustinisme avicennisant", *ib.,* 8 (1933), 37-42. Contra la tesis de Gilson objetó De Wulf que más se debe hablar de un "agustinismo avicebronizante", pues la verdadera diferencia de las escuelas radica en tesis sobre la composición de los seres creados, que se remontan a Avicebron. "L'agustinisme avicennisant", en *Rev. Neoscol.,* 34 (1931), 11-39, p. 16

y en este momento, la abstracción, entiéndase como momento de inmaterialización en sentido psicologista, como juicio negativo, o como inferencia o esfuerzo por llegar a la "presencia", que es el auténtico "estado de conocimiento" [48], en cualquiera de estos casos la abstración ha debido preceder.

Esta reflexión nos muestra que la distinción entre "agustinismo avicenizante" y "aristotelizante", propuesta por Gilson, desde el punto de vista filosófico, no presta grandes servicios.

Agustinismo avicenizante sería la dirección de la escuela franciscana, que identifica el entendimiento agente con Dios; aristotelizante (San Buenaventura), el que admite un entendimiento agente humano, y por consiguiente la abstracción aristotélica.

Hoy parece estar fuera de discusión que el entendimiento agente de Aristóteles es una potencia extra y supraindividual [49]. Entre el entendimiento individual cognoscente y el objeto por conocer, el entendimiento agente es la luz, como el sol entre el ojo y los colores. La doctrina del entendimiento agente explica una experiencia fundamental de la ontología del conocimiento: todo objeto concreto—fantasma—se conoce en una *regressio* desde un nombre específico o genérico, que es universal (entendimiento posible), y esta *regressio* y nombre universal se dan como concreciones de la afirmación trascendental del ser—entendimiento agente.

El entendimiento agente ilumina, pues, en cuanto es el espacio universal, la afirmación primaria del ser, que posibilita todo conocimiento humano. Esta experiencia del momento absoluto en todo conocimiento concreto, se explica en el agustinismo por la presencia de Dios en el alma, por eso todo conocimiento concreto se conoce en las *rationes aeternae*, éstas son Dios y no son Dios a la vez; son su presencia [50]. Preguntar, y pretender objetar más, es poner en cuarentena

---

[48] El nombre "estado de conocimiento" acentúa el estado de presencia mejor que el nombre "acto de conocimiento", y expresa mejor la doctrina escolástica de acción inmanente.

[49] WILPERT, P., *Die Ausgestaltung der aristotelischen Lehre vom intellectus agens bei den griechischen Kommentatoren und in der Scholastik des XIII. Jahrhunderts. Aus der Geisteswelt des Mittelalters,* Homenaje a M. Grabmann, Muenster W. 1935, 447-462. Véase cómo se expresa Roger MARSTON: "Cum haec sententia—identificación del entendimiento agente con Dios—sit doctrina Sti. Augustini et veritati catholicae multum consona et textus Philosophi hoc *evidenter* praetendant." *De anima,* c. 3; BFSMA, vol. 7, Quaracchi 1932, 259. San Buenaventura atribuye a San Agustín esta identificación, pero no la considera interesante, porque el conocimiento, aunque en pre-

la teodicea cristiana, pues las relaciones Dios-mundo sólo pueden explicarse con fórmulas tabú [51].

En Santo Tomás es todo muy distinto. La misma experiencia inicial del ser no es directamente Dios ni su presencia, sino el concepto aristotélico de ser, en *ens commune*, originariamente plural y con muchos sentidos [52]. El entendimiento agente es en Santo Tomás una potencia con funciones de inmaterialización en sentido psicologista, y la "luz natural del entendimiento agente" no es la presencia de Dios, sino una "participación" de la luz divina [53]. Tampoco esta "participación" es más que un tabú; no nos hace entender nada de las relaciones Dios-criatura, pero sí nos permite distinguir aristotelismo y agustinismo: presencia mediata de Dios y presencia inmediata de Dios en el conocimiento.

El que San Buenaventura admita el entendimiento agente, ni le separa de los demás agustinianos, ni le acerca a Santo Tomás. San Buenaventura no sabe realmente qué función atribuir al entendimiento agente, una vez admitida la iluminación. Por eso el entendimiento agente en San Buenaventura es sólo una fórmula tabú, que garantiza la sustantividad del conocimiento humano, a pesar de que éste se de en la presencia de Dios [54].

La presencia del absoluto en el conocimiento de especies e individuos había inducido a Platón a postular la "reminiscencia" [55], ya que el espacio absoluto del ser se da como pre-supuesto de todo conocimiento concreto. Este sentido de reminiscencia tiene la memoria agustiniana: "Augustinus largius accepit memoriam quam philosophus" [56]. San Buenaventura mantiene este concepto platónico-agustiniano: la memoria es la personalidad humana en sí subsistente:

---

sencia de Dios, es conocimiento con luz humana. Cfr. *II Sent.*, d. 24, p. 1, art. 2, c. 4, II, 569a.

50 Cfr. en el artículo de San Buenaventura anteriormente citado, nota 49.

51 Sobre la lucha de toda la filosofía cristiana, por buscar fórmulas, que eviten a la vez el panteísmo y el deísmo, y sobre el fracaso de esta lucha, puede verse Grabmann, M., *Studien ueber Ulrich von Strassburg. Mittelalterliches Geistesleben*, vol. I, Muenchen 1926, 211, y nota 40.

52 "Ens multipliciter dicitur." La pluralidad originaria del ser objeto de la metafísica es una convicción primaria del tomismo y neotomismo. Cfr. Cajetano, *De ente et essentia*, 1, Roma 1570, fol. 1 v.

53 Sto. Tomás, *De Veritate*, 8, 9; 10, 6; 10, 8 al 11; *QD de anima*, 4.

54 San Buenaventura, *II Sent.*, d. 24, p. 1, art. 2, c. 4; II, 569a.

55 Cfr. especialmente Fedon, 72e-75c.

56 San Buenaventura, *III Sent.*, dist. 27, dub. 3; III, 618a.

"Ipsa animae substantia tenet locum memoriae et ipsa praesentia et oblatio qua anima offert se semper suae intelligentiae tenet locum habitus et actus memoriae" [57].

Y además el lugar del ser absoluto y de Dios:

"Ipsa—memoria—habet lucem incommutabilem sibi praesentem in qua meminit invariabilium veritatum. Et sic per operationem memoriae apparet, quod ipsa anima est imago Dei et similitudo adeo sibi praesens, ut eum habens praesentem, quod eum actu capit et per potentiam capax ejus est et particeps esse potest" [58].

La memoria, como subsistencia de la personalidad y como presencia del ser y Dios en el espíritu, es el constitutivo de la libertad. Para Santo Tomás, como para Aristóteles, se da libertad, cuando se da elección. Existe la voluntad [illegible] y libertad electiva (προ-αίρεσις)[59] Para San Buenaventura la libertad es mucho más originaria.

"Liberum arbitrium dupliciter accipitur, videlicet communiter, et sic non distinguitur contra rationem et voluntatem; et proprie et sic contra rationem et voluntatem habet distingui, et est *virtus imperans rationi et voluntati* et utramque regens et movens, cujus actus primus non est discernere et velle, sed actus reflexus super haec duo et haec duo movens et regens, ille videlicet quo dicitur quis velle discernere, vel velle se velle. Et iste actus praeambulus est ad rationem et voluntatem, et ista potentia correspondet Patri" [60].

La libertad tiene, pues, respecto del entendimiento y la voluntad, la misma función que la memoria. La libertad es la subsistencia consciente. Libertad es la toma de conciencia de lo libre—en sentido tomista—y de lo inexorable. Por eso para San Buenaventura se da libertad en la visión beatífica.

Con esto resulta oscurísima la palabra "voluntarismo", aplicada a San Buenaventura. El entendimiento y voluntad, como conocimiento y tendencia a objetos particulares, son posibles ambos, desde la conciencia de personalidad, que subsiste en la memoria; en cambio, esta función de la memoria la asume para Santo Tomás el entendimiento [61].

---

57 ID., *I Sent.*, d. 3, p. 2, art. 2, c. 2 ad 2.

58 ID., *Itinerarium mentis in Deum*, 3, 2 (V, 303b).

59 ARISTÓTELES, *Etica a Nicómaco*, 3 (1111b, 22 ss.); STO. TOMÁS, *De Veritate*, 24. 1; I-II, 13, 3.

60 SAN BUENAVENTURA, *I Sent.*, d. 25, part 1, art. 1, c. 2.

61 "Der Voluntarismus, wie er in der Folge von der Franziskanerschule vertreten wird, gelangt bei Bonaventura noch nicht zur Geltung." WITTMANN, M., *Thomas v. Aquin und Bonaventura in ihrer Glueckseligkeitslehre miteinander verglichen. Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, l. c., 752.

Esta personalidad consciente, ya descrita, tiene dos operaciones fundamentales, que son conocimiento de la verdad y tendencia al bien. El conocimiento viene en San Buenaventura explicado a base de las tres operaciones de la mente, que describe la lógica tradicional: simple aprensión, juicio, raciocinio [62]. Todas las operaciones, divididas conforme a los elementos lingüísticos que las integran, tienen un elemento común, a saber: la referencia al ser, que está implicada en todo conocimiento; por eso, para una ontología del conocimiento, no existen tres operaciones de la mente, sino una sola: el juicio. El juicio, desde este punto de vista ontológico, no es una asociación de elementos (συμπλοκη, συνθησις)[63], de simples aprensiones, sino la experiencia de una identidad, que luego se disocia en categorías de sujeto y predicado, y de esta manera *resultan* los conceptos aislados. Esto es claro en un análisis del juicio negativo, en el que se dice que la identidad de dos conceptos artificialmente unidos no ha sido percibida y por eso no es posible la cópula: X *no* es Y.

Ahora bien, en toda toma de conciencia sobre un objeto particular—juicio—está implicada la conciencia del ser absoluto, y sólo en ésta toma sentido el juicio particular:

> "Nisi cognoscatur quid est ens per se, non potest plene sciri definitio alicujus specialis substantiae" [64].

Este ser en cuya luz se da todo conocimiento es para San Buenaventura la presencia de Dios misma. Para Santo Tomás es una participación del ser divino en la mente humana, pero no la presencia misma de Dios.

Con esto llegamos a otro punto central de la distinción agustinismo-aristotelismo: mientras esta presencia inmediata de Dios en todo conocimiento humano hace que Dios sea *per se notum* en el agustinismo [65], Santo Tomás ha de partir de un mundo en principio ateo, y demostrar la existencia de Dios por un proceso de causalidad. Sólo cuando se haya demostrado a Dios, se deducirá que el mundo es imagen de Dios y que Dios obra en la operación de todas las criaturas, es decir la unidad Dios-mundo se reconstruye al final del proceso filosófico, mientras en el agustinismo es un punto de partida, basado

---

62 *Itinerarium...*, 3, 3 (V, 304a ss.).

63 ARISTÓTELES, *De anima*, III 6 (430a, 26-28). Cfr. *Categorías*, 1, 2 (1a, 15 ss.).

64 Cfr. nota 62.

65 "Dei notitia naturaliter nobis est inserta." *II Sent.*, d. 39, art. 1, c. 2.

en esa identificación del momento absoluto del conocimiento, con Dios.

Todos los objetos del mundo material son conocidos por iluminación según el agustinismo, porque el ser, elemento absoluto en que son conocidos, es Dios; en cambio, en Santo Tomás, el ser no es en principio Dios, sino el *lumen naturale intellectus agentis*[66]. El *intellectus agens* es, pues, en Santo Tomás, el sustituto de toda iluminación.

Todavía dos elementos absolutos se nos dan en la atmósfera de conocimiento: certeza y verdad[67]. Respecto de la certeza, es clara la posición de San Buenaventura en la famosa cuestión 4 "De Scientia Christi"[68]. En cuanto al problema de la verdad, hay que distinguir la verdad como trascendental y la verdad como rectitud del conocimiento: *adaequatio rei et intellectus.*

En el primer sentido, todo conocimiento se da en una presencia de la verdad divina, porque se da en una afirmación de la idea de ser absoluto. Por eso no cabe error más que en ámbitos particulares. Todo error es necesariamente parcial, porque se da dentro de la verdad trascendental, que es la presencia de Dios en el alma.

La verdad como rectitud y la iluminación moral, nos llevarían muy lejos en una investigación propia, pues aquí se une la iluminación mística. La conciencia moral y la sindéresis son también dos momentos de absoluto, de presencia de Dios en el espíritu humano, presencia desde la cual se juzgan los actos particulares:

> "Quemadmodum conscientia non nominat illud judicatorium—naturale judicatorium—nisi inquantum dirigit ad opera moralia, sic synderesis non nominat ipsum pondus voluntatis sive voluntatem cum illo pondere, nisi inquantum illam habet inclinare ad bonum honestum"[69].

---

66 Sto. Tomás, *In Boetium de Trinitate,* qq. 1 y 2.

67 Llamo atmósfera del conocimiento al conjunto de elementos que se encuentran en el "estado de conocimiento". Cfr. Santo Tomás, *De veritate,* 1. 9. ""Intelligens in intelligendo ad quatuor potest habere ordinem, scilicet ad rem quae intelligitur, ad speciem intelligibilem qua fit intellectus in actu, ad suum intelligere et ad conceptionem intellectus." Sto. Tomás, *De potencia,* 8, 1.

68 San Buenaventura: "Utrum quidquid a nobis certitudinaliter cognoscitur, cognoscatur in ipsis rationibus aeternis." Para su tesis afirmativa, aduce San Buenaventura dieciséis argumentos (nueve de San Agustín, siete de la Biblia u otros Padres) y dieciocho argumentos de razón (once de San Agustín y siete ex aliis rationibus).

69 Id., *II Sent.,* d. 39, art. 2, c. 2; II, 910a.

La conciencia moral en Santo Tomás es un juicio, hecho a base de los principios de la ley natural, que es participación divina; y la sindéresis es el *habitus primorum principiorum moralium,* que como todos los primeros principios se dan en el *lumen naturale intellectus agentis,* participado de Dios, pero no presencia de Dios.

Entendimiento agente, memoria, libertad, certeza, conciencia moral, sindéresis, elementos absolutos de las operaciones de la mente, verdad trascendental y presencia de Dios o *rationes aeternae* son una misma cosa. Esta es la esencia de la doctrina de la iluminación. Sobre todos estos conceptos tiene Santo Tomás una doctrina distinta.

Ahora bien, ¿están basadas estas diferencias en equivocidad de los términos, como la discrepancia en el hilemorfismo universal o en la pluralidad de formas? ¿Son estas tesis de trascendencia tan particular que permiten descubrir a pesar de ellas un patrimonio metafísico común? Lo típico de estas tesis, frente a otras listas propuestas, es que todas ellas implican la experiencia fundamental de toda la historia de la filosofía, a saber: que todo conocimiento particular se da y cobra sentido en una experiencia de espacio absoluto. Las filosofías se distinguen por la identificación de este absoluto con un ente determinado: en Platón, las ideas; en Aristóteles, la substancia como analogado principal; en el idealismo, el espíritu. El agustinismo—San Buenaventura—y el Aristotelismo se distinguen radicalmente como metafísicas, porque la primera ha identificado a priori el absoluto con Dios, mientras Santo Tomás mantiene entre Dios y las cosas el espacio de inteligibilidad, el ser común, dentro del cual Dios mismo ha de ser entendido.

San Buenaventura	Santo Tomás
Esse est quod *primo* cadit in *intellectum et* ipsum est quod est *actus purus* [70]. Esse quod est esse purum et esse simpliciter et esse absolutum est esse primarium, aeternum, simplicissimum, actualissimum, perfectissimum et summe unum [71].	Veritas supra ens fundatur, unde sicut *ens esse in communi* est per se notum, ita etiam veritatem esse; *non* autem est per se notum nobis, esse aliquid *primum ens,* quod sit causa omnis entis, quousque hoc vel fides accipiat vel demonstratio probet; unde nec est per se notum veritatem omnium a veritae prima esse [72]. Quod *Deus non* est *esse formale omnium.*

[70] *Itinerarium,* 5, 3.

[71] *Ib.,* 5, 5.

[72] Sto. Tomás, *De veritate,* 10, 12 ad 3.

> *Esse commune* non est aliquid praeter omnes res existentes nisi in intellectu solum [73].

Estas dos convicciones primarias fundamentales explican, a su vez, el método primariamente "inventivo" [74] de Santo Tomás frente al método "descriptivo" de San Buenaventura.

5. Visión trialista del siglo XIII.

Hemos descubierto dos metafísicas distintas *a radice*. Pero con esto no hemos penetrado en los verdaderos intereses del pensar del siglo XIII. Lo descubierto hasta ahora nos sirve para catalogar a Santo Tomás y San Buenaventura en una "historia de la filosofía" de carácter formal. La metafísica constituyó para los Escolásticos, desde la entrada de Aristóteles, un objeto de investigación, porque la metafísica es la ciencia universal, cuyas categorías y conceptos son necesarios en Teología.

De esta manera, junto a la filosofía como "técnica" que descubría Van Steenberghen, hemos descubierto en los escolásticos una metafísica como "supraciencia". La ciencia del ser en cuanto ser y de las últimas categorías de la razón, en las cuales se vierte la revelación divina.

Pero he dicho que esta filosofía sólo sirve para la catalogación de Santo Tomás y San Buenaventura en una historia de la filosofía formal. Y es que junto a la filosofía formal existe la filosofía como "pensamiento", "como visión sintética del mundo y de la vida", y ésta es la verdadera filosofía de una época o de una persona. Ahora bien, lo que totaliza y constituye la auténtica filosofía de los escolásticos no es una especulación sobre el ser en cuanto ser, sino sobre la Realidad de Dios Uno y Trino, sobre la Encarnación y muerte de Cristo y sobre su permanencia en la Eucaristía. En torno a estos misterios se crea una ontología del conocimiento, una filosofía de la naturaleza y un análisis de las últimas categorías ontológicas. Sólo, pues, si se dan tres respuestas originariamente distintas en este problema de las relaciones filosofía-teología está justificada una división en escuelas en el siglo XIII.

---

[73] ID., *Summa contra Gentiles*, I, 26.

[74] Cfr. lo que Santo Tomás llama "via inventionis" y "via judicii". *De veritate*, 10, 8 ad 10.

Sobre este problema se dan tres visiones irreductibles: agustinismo, tomismo, sigerismo: la conversión de la metafísica en pura función de una Teología bíblica, intento de síntesis entre dos ciencias trascendentales, que pretenden dar respuesta a las preguntas postreras sobre el sentido de las cosas, y separación radical, con lo cual nace la primera conciencia de una filosofía pura, dentro de la historia occidental [75].

La condenación de París, en la que se destruye la labor titánica de Santo Tomás [76], y lo que después sigue, filosofía mundana y religión pura, es la razón histórica de Siger de Brabant [77]. Desde entonces, la Teología ha sido cada vez Teología más pura, y la filosofía cada vez más "mundana". Y es que no es fácil ver una síntesis entre el *otium philosophiae* y las verdades centrales del cristianismo. ¿Qué filosofía cabe para pensar seriamente la Pasión de Nuestro Señor Jesucristo, la Obra santificadora del Espíritu Santo, la inhabitación personal de Dios en el alma, el amor a los enemigos? ¿Qué síntesis cabe entre la verdad trascendental y la verdad como persona divina? [78]. No lo decidamos. La historia ha demostrado que la síntesis es imposible. ¿Lo es también desde un punto de vista sistemático? Un mito nos puede señalar el camino: Cuando Santo Tomás, en diciembre de 1272, vislumbró en éxtasis la realidad de Dios, percibió el fracaso de su intento de síntesis Aristóteles-Evangelio. Entonces se hizo sigeriano, y en el año y medio de vida que le quedó no quiso escribir más Teología, sino filosofía pura, comentarios a Aristóteles. Murió después, y al primer mortal que subió al cielo y volvió a contarnos lo que allí ocurre le

[75] GRABMANN acentúa la distinción radical de las tres escuelas, en el tema de las relaciones filosofía-teología. Cfr. *Der Wissenschaftsbegriff des hl. Tomas v. A. und das Verhaeltnis von Glaube und Theologie zur Philosophie und weltlichen Wissenschaft,* separata del Anuario de la Goerresgesellschaft, 1932-33, aparecido en 1934, 7-44. Véase sobre todo p. 15.

[76] FRAILE, G., *Historia de la Filosofía,* l. c., 1066-1067.

[77] "Die drei Metaphysiker ersten Ranges, die zwischen 1250 und 1280 ihre Systeme aufbauten, Siger, Thomas und Bonaventura, der reine Intellektualist und ausschliessliche Philosophieprofesor, der universaleaber fortschrittliche Philosoph und Theologe und in sich voll harmonische Mensch und der franziskanischkonservative Gefuehlsmensch und Mystiker sind in ihrer Gleichzeitigkeit mehr als ein blosser Zufall." DEMPF, A., *Metaphysik des Mittelalters,* Muenchen-Oldenburg 1930, 81. Cfr. *Sacrum Imperium,* 2.ª ed., Darmstadt 1954, 358-359.

[78] "Yo soy el camino, la verdad y la vida." *San Juan,* 14, 6.

confesó el triunfo merecido del programa de Siger de Brabant con las siguientes palabras:

> "Questi onde a me ritorna il tuo riguardo
> e il lume d'uno spirito, che in pensieri
> gravi, a morir gli parve venir tardo,
> Essa e la luce eterna di Siglieri
> Che leggendo nel vico degli strami
> Sillogizo invidiosi veri".
> (*Divina Comedia,* Paradiso, X, 133/138) [79].

CIRIACO MORÓN ARROYO

---

[79] La discusión científica sobre la interpretación de este texto véase en GILSON, E., *Dante und die Philosophie,* traducción alemana de Sommer von Seckkendorff, Freiburg 1953, 300-329. Al aducir nosotros aquí el texto no queremos, naturalmente, entrar en la discusión

«Coincidentia oppositorum» e infinitud, codeterminantes de la idea de Dios según Nicolás de Cusa

"Infatigabili conatu ad incomprehensibile pergo" (NICOLÁS DE CUSA, *De Genesi*, 1) [1].

1. Conocimiento, ignorancia y representación simbólica de la verdad [2].

La búsqueda de la verdad es un pasar de lo conocido a lo desconocido. Lo ya conocido es un punto de partida que a la vez orienta hacia lo que se trata de conocer. El conocimiento se mueve, por tanto, en una relación, puesto que lo que en él se busca no puede ser aprehendido sino en orden a lo que ya se conoce. La inquisición, que todo conocer requiere, consiste en una comparación de tipo proporcional, en la que lo conocido representa la función de medida con la que se intenta medir lo desconocido [3].

[1] NICOLÁS DE CUSA, *Opera omnia*, jussu et auctoritate academiae litterarum heidelbergensis, ad codicum fidem edita, vol. IV, p. 103.

Mientras no se indique lo contrario, las citas se refieren a esta edición crítica, que comenzó a publicarse en 1932. Para las obras que no han aparecido aún en esta edición hago referencia a la de París 1514, P, reimpresa el pasado año en Frankfurt-Main. El tratado *De principio* sólo me ha sido accesible en la traducción alemana de M. Feigl (Kerle Verlag, Heidelberg 1949). En casos especiales haré alusión también a otras ediciones.

[2] Este apartado sirve de introducción a los siguientes.

[3] "Omnes autem investigantes in comparatione praesuppositi certi proportionaliter incertum judicant; comparativa igitur est omnis inquisitio,

La comparación se lleva a cabo en tanto que comprobamos la coincidencia de los términos comparados en lo que convienen, y su no coincidencia en lo que difieren. La precisión—y con ella la verdad— se logra sólo cuando los términos comparados coinciden totalmente. Pero esto no es posible, porque no se dan dos o más seres tan semejantes entre sí que dicha semejanza no pueda ser infinitamente mayor. Por ello la medida y lo medido, por más que se aproximen entre sí, continuarán siendo siempre distintos. La coincidencia se mantiene, pues, en una simple semejanza de más y menos. Una cosa coincide con otra en este o en aquel aspecto—según el género, la especie, el tiempo, el lugar, etc.—, pero nunca en todos los aspectos, es decir, de una manera absoluta. La medida y lo medido son siempre en el fondo "improporcionados" [4].

El entendimiento finito, cuyo conocimiento se lleva a cabo sólo por medio de analogías, no puede llegar a conocer la verdad, que no consiste nunca en "más o menos", sino que es indivisible. El entendimiento, que no sea la misma verdad, no la puede conocer con precisión, lo mismo que una figura geométrica que no sea el círculo tampoco puede medir con precisión al círculo, cuyo ser es indivisible [5].

La verdad sólo puede conocerla el entendimiento que sea la verdad misma, *intellectus qui est veritas, ipsum verum existens*. Unicamente Dios, en quien el entendimiento coincide con la verdad y en quien, por consiguiente, no hay distinción entre la medida y lo medido, conoce con absoluta precisión la verdad, su propia verdad y la verdad de las cosas. Por otra parte, la inteligibilidad de éstas sólo puede ser aprehendida con exactitud por el entendimiento que las ha producido. Sólo, pues, el entendimiento divino, a quien todo ser debe su existencia,

---

medio proportionis utens." *Doct. ign.*, I, 1, p. 5. (*De docta ignorantia*, escrita en 1440, es la primera obra, después de *De concordantia catholica*, 1433.)

[4] "Patet non posse aut duo aut plura adeo similia et aequalia reperiri, quin adhuc in infinitum similiora esse possint. Hinc mensura et mensuratum, quantumcumque aequalia, semper differentia remanebunt." *L. c.*, I, 3, 9. "Quodlibet igitur cum quolibet concordat atque differt, sed aequaliter praecise hoc est impossibile, absoluta est enim haec praecisio ab universo." *De conjecturis*, II, 3, P, f. 52 v. (Esta obra apareció inmediatamente después de *De doct. ign.*, el mismo año 1440.)

[5] "Non potest igitur finitus intellectus rerum veritatem per similitudinem praecise attingere. Veritas enim non est nec plus nec minus, in quodam indivisibili consistens, quam omne non ipsum verum existens praecise mensurare non potest; sicut nec circulum, cujus esse in quodam indivisibili consistit, non circulus." *Doct. ign.*, I, 3, 9.

conoce la verdad de las cosas en sí misma, tal y como es. Cualquier otro entendimiento la conoce *aliter atque varie* [6].

El entendimiento humano no puede, por consiguiente, conocer ni la verdad de las cosas ni mucho menos la verdad de Dios. Esta última nos es inasequible, no tanto porque la comparación, requerida en todo conocimiento, no puede conducirnos a una precisión total, sino más bien porque la comparación misma es en este caso imposible [7].

Todo nuestro saber se revela por ello como "ignorancia". Esto no implica una actitud escéptica; significa únicamente que nuestras afirmaciones sobre la verdad se quedan por debajo de la verdad misma como meras conjeturas de lo verdadero [8]. El saber que se reconoce como este su esencial quedarse por debajo de la verdad es lo que el Cusano llama *docta ignorantia* [9]. Dicho reconocimiento es el horizonte dentro del cual se puede llegar a conocer algo. *La docta ignorantia* no se limita a ser punto de partida o método del conocimiento, sino que es fuente positiva del mismo [10].

La *docta ignorantia* determina, además, el carácter "conjetural" de todo conocimiento humano. Por permanecer siempre alejados de la unidad simple de la verdad, sólo por medio de la alteridad de la conjetura podemos conocerla, no en sí misma, sino en su carácter de incomprensibilidad para nosotros [11]. Nuestro conocimiento no es absoluto respecto a ninguna verdad, sino que es una participación de la verdad, sólo propia del entendimiento divino. Por ello, no está en posesión de la verdad misma, sino de una "similitudo veritatis", que por lo mismo es "otra" que la verdad. Nuestro conocimiento es, pues, una participación de la verdad bajo la forma de la alteridad; a esto llama el Cusano *conjetural* [12]. Como sujeto de dicha participación, nuestro entendimiento no es el acto de conocer ni posee tampoco siempre dicho acto; es por ello, frente a la pura actualidad del enten-

---

6 *De conjecturis*, I, 13, P, ff. 47 v.-48 r.

7 "Infinitum ut infinitum cum omnem proportionem aufugiat, ignotum est." *Doct. ign.*, I, 1, 6.

8 "Infirmae apprehensionis incertus casus a veritatis puritate positiones nostras veri subinfert conjecturas." *De conj.*, I, 2, P, f. 41 v.

9 Cfr. *Doct. ign.*, I, 1, 6; *Apologia doctae ignorantiae*, p. 12 (a. 1449).

10 "... Et tanto quis doctior erit, quanto se sciverit magis ignorantem." *Doct. ign.*, ídem.

11 "Cognoscitur igitur inattingibilis veritatis unitas alteritate conjecturali." *De Conj.*, I, 2, P, f. 41 v.

12 "Conjectura igitur est positiva assertio in alteritate veritatem, uti est, participans." *De conj.*, I, 13, P, f. 48 r.

dimiento divino, una posibilidad, si bien orientada positivamente hacia el conocimiento y, en último término, hacia la verdad [13].

Por su carácter conjetural y originariamente potencial, nuestro conocimiento está siempre en curso y no puede considerarse nunca como definitivo. La verdad nos es inasequible; pero por medio de la conjetura podemos acercarnos siempre más y más a ella sin llegar nunca a la meta [14]. La *docta ignorantia* nos abre ante la perspectiva de un indefinido caminar hacia la verdad [15].

La verdad se nos muestra como una unidad infinita que supera todo conocimiento limitado. Puesto que no nos la podemos representar tal como es en sí misma, necesitamos un medio—imagen o símbolo—en que se nos manifieste de alguna manera. Para esto sirven, sobre todo, las Matemáticas; por medio de ellas podemos comprobar el "más y menos" propio de todo conocimiento humano. La ventaja del empleo simbólico de las Matemáticas estriba en que dicha comprobación se puede realizar de una forma exacta, invariable y suprasensible, caracteres que son propios de la verdad misma. Esto no quiere decir que la verdad pueda ser conocida con precisión, sino que el carácter esencialmente impreciso de nuestro conocimiento puede ser exactamente comprobado [16].

El Cusano explica a este respecto el uso que se debe hacer de las Matemáticas en orden al conocimiento de la verdad: "... primo necesse figuras mathematicas finitas considerare cum suis passionibus et rationibus, et ipsas rationes correspondenter ad infinitas tales figuras transferre, post haec tertio adhuc altius ipsas rationes infinitarum figurarum transsumere ad infinitum simplex absolutissimum etiam ab omni figura" [17].

Respecto a la verdad que se trata de conocer, las Matemáticas son un signo, pero un signo de carácter simbólico. El símbolo nos hace presente, a través de lo visible, lo que en sí es invisible. No es la

[13] *Doct. ign.*, I, 3, 9.

[14] "Cum enim ipsa (sapientia) sit vita spiritualis intellectus... Et dulce est omni spiritui ad vitae principium quamvis inaccessibile continue ascendere." *De sapientia*, I, p. 12. (El Cusano publicó esta obra en 1450, unida a *De mente*.)

[15] HIRSCHBERGER, *Geschichte der Philosophie*, I, 3.ª ed., Freiburg 1952, p. 467.

[16] Cfr. VOLKMANN-SCHLUCK, *Nicolaus Cusanus, Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, Frankfurt-Main 1957, 30.

[17] *Doct. ign.*, I, 22, 24.

mera expresión de algo distinto de sí mismo, sino que en tanto que representa, el símbolo nos pone en contacto con lo representado [18]. No se trata, sin embargo, de una relación en que el signo reproduzca con exactitud lo por él significado. El signo y lo significado siguen siendo desproporcionados entre sí; la significación simbólica es en el fondo una similitud de la que no nos podemos liberar, pero a la que debemos intentar superar en cada momento: "simplicem similitudinem transilire necesse est" [19].

El Cusano intenta explicar simbólicamente toda su doctrina sobre Dios. Creo conveniente adelantar aquí un resumen de este procedimiento matemático, lo que hará luego innecesarias ciertas alusiones:

Si alargamos indefinidamente uno de los lados de un triángulo, se alargan también indefinidamente los otros dos, de forma que en el infinito coincidirán los tres con la línea recta. Una recta infinita es, pues, recta y triángulo a la vez. Si alargamos indefinidamente el diámetro de un círculo, irá decreciendo progresivamente la curvatura del círculo hasta llegar a coincidir en el infinito con la línea recta. Una recta infinita es, por tanto, círculo y también esfera, si se concibe el diámetro como girando en torno a sí mismo.

La relación de la línea infinita con estas figuras geométricas es proporcionalmente la misma que guarda lo actualmente infinito con lo finito. La recta infinita es en su infinita realidad todo lo que puede llegar a ser la línea finita. Igualmente Dios, actualmente infinito, es en la más plena actualidad, todo lo que es posible. Como la línea infinita está en todas las demás y les da su ser de líneas, así está Dios también presente en todas las cosas en tanto que les comunica el ser. La coincidencia del triángulo infinito con la línea infinita nos aclara el misterio de la Trinidad y—en cuanto el triángulo es la figura geométrica más simple a la que todo otro polígono se puede reducir—nos permite entrever por qué no son posibles más de tres personas en Dios.

En un círculo infinito el centro, el diámetro y la periferia son una misma cosa; análogamente Dios, actualmente infinito, es principio de todo (centro), en tanto que lo abarca (periferia) y lo penetra todo (diámetro). Por otra parte, si trasladamos a Dios las características del círculo infinito, comprobamos que toda teología es "circular"

---

18 "... cum ad divina non nisi per symbola accedendi nobis via pateat." *Doct. ign.*, I, 11, 24. Cfr. VOLKMANN-SCHLUCK, *l. c.*, p. 32.

19 *Doct. ign.*, I, 12, 24.

en cuanto que los atributos divinos se implican y se exigen mutuamente.

Lo mismo que la esfera infinita es el acto, la realidad plena de la línea, del círculo y del triángulo, así es Dios también el acto y la realidad de todo, su causa eficiente, formal y final; y como una esfera de tal índole es la perfección acabada de toda figura geométrica, así es Dios también la perfección absoluta de todo—*omnium perfectio perfectissima*—, el fundamento único, simple y racional del universo—*unica simplicissima ratio totius universi* [20].

2. **Dios como «coincidentia oppositorum».**

Dios considerado como "coincidentia oppositorum" bajo el carácter de la identidad absoluta, o por mejor decir: la existencia de Dios por encima y más allá de la coincidencia de realidades opuestas—contrarias o contradictorias—constituye tal vez el tema fundamental de la obra del Cusano [21]. Dios es "maximum, quo majus esse nequit" [22]. Esta fórmula nos recuerda la de San Anselmo: "id quo majus cogitari non potest". Sin embargo, el sentido es bastante distinto en uno y otro caso. No es simplemente que la fórmula de San Anselmo tiene, al menos a primera vista—ya que no en su intención—un carácter conceptual, mientras que la fórmula del Cusano tiene en sí un carácter directamente existencial. La diferencia es mucho más profunda. San Anselmo concibe el superlativo "maximum" comparativamente. Lo "maximum" es considerado en relación a todo lo demás que es inferior a él. El pensamiento se mueve aquí en la totalidad de una única dimensión del ser, dentro de la cual existen diversos grados, todos ellos comparables entre sí, si bien análogamente. El grado más alto, Dios, es esencialmente distinto de los grados inferiores, pero continúa siendo análogo y, por tanto, comparable de alguna manera con ellos [23].

Según el Cusano, por el contrario, lo "maximum" no puede ser concebido comparativamente, ni siquiera en un sentido análogo. Lo "maximum" está fuera de toda comparación. De otra forma dejaría de

---

20 *Doct. ign.*, I, c. 11 al 23. Cfr. UBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, III, Basel-Stuttgart 1957, pp. 76-7.

21 Cfr. ZELLINGER, E., *Cusanus-Concordanz*, München 1960, p. 90.

22 *Doct. ign.*, I, 4, 10.

23 SCHULZ, Walter, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, 1959, pp. 13 ss.

ser lo "maximum" para ser un mero "más que...". Lo "maximum" tiene, pues, el carácter de igualdad absoluta y precisa [24], no comparable con los demás seres y por lo mismo no superior ni inferior a ellos. Lo "maximum" es, según esto, la verdad misma, que es, según hemos visto, precisión absoluta en la que no cabe más ni menos ni tampoco distinción alguna entre términos comparados.

Lo máximo debe, pues, ser pensado "simpliciter et absolute", es decir, en sí mismo y no en relación a ningún otro ser. Pero no es esto lo que interesa hacer destacar ahora. El Cusano afirma desde el primer momento—para repetirlo luego con frecuencia bajo las más diversas formas—que lo máximo coincide con lo mínimo. Lo máximo es *penitus in actu* todo lo que se puede ser. En consecuencia, no puede ser mayor ni menor. Ahora bien, lo mínimo es aquello, inferior a lo cual no puede haber nada; y como lo máximo tiene precisamente esta propiedad, de ahí que uno y otro coincidan [25].

Lo que remotamente lleva a esta paradójica conclusión es la idea de que lo máximo es todo lo que se puede ser. Pero esto no es suficiente. Por esa misma razón lo máximo sería idéntico a cualquier ser finito. Lo decisivo es que lo mínimo, si se concibe como actualmente existente, debe ser forzosamente infinito. Todo y sólo lo que es finito es susceptible de ser mayor o menor—*excedens admittunt et excessum* [26]—sin que por ello pueda llegar a cobrar calidad de infinito. Si lo mínimo es infinito debe coincidir con lo máximo, porque infinitos no puede haber más que uno.

Esta coincidencia de lo máximo y lo mínimo confirma la idea de que Dios no puede ser pensado en una dimensión comparativa y aclara de la forma más expresiva que Dios es "coincidentia oppositorum" [27].

No es sólo que en Dios no quepa contraposición de ningún género; es que respecto de El no cabe tampoco contraposición alguna por

---

[24] *Doct. ign.*, I, 4, 10.

[25] "... quare maximum absolute cum sit omne id, quod esse potest, est penitus in actu; et sicut non potest esse majus, eadem ratione nec minus, cum sit omne id, quod esse potest. Minimum autem est id, quo minus esse non potest. Et quoniam maximum est hujusmodi, manifestum est minimum maximo coincidere." *Doct. ign.*, I, 4, 10.

[26] *Ibid.*

[27] "... et istud ("non aliud" = Dios) est, quod per *oppositorum coincidentiam* annis multis quaesivi." *De non aliud*, c. 3, p. 9. (El Cusano escribió esta obra en 1462, dos años antes de su muerte.)

parte de los demás seres. Por ser El todo lo que se puede ser penitus in actu, por abarcar toda la realidad y ser la realidad misma, no puede existir nada que le sea opuesto bajo ningún punto de vista [28]. Dios está por encima y fuera de toda oposición, no sólo con relación a sí mismo, sino también con relación a las criaturas. Lo máximo y lo mínimo, el centro y la circunferencia, el pasado y el futuro, la luz y las tinieblas, el todo y la nada, el ser y el no ser... aparecen como opuestos sólo en el ámbito de la razón. En Dios son, sin embargo, una misma cosa [29]. Dios es, pues, la identidad absoluta, que el Cusano concibe como una fuerza infinita, gracias a cuya eficacia las realidades más opuestas son reducidas a completa e infinita unidad [30].

¿Cuál es el sentido de esta "coincidentia oppositorum"? No significa que en Dios se den de hecho realidades opuestas que paradójicamente coincidan [31]. En tal caso, Dios sería opuesto a sí mismo y en último término contradictorio. Realidades opuestas, en tanto que coinciden, dejan de oponerse entre sí. En Dios coinciden realidades opuestas en el sentido de que ni en El ni respecto de El cabe oposición alguna en cuanto que los seres finitos que entre sí son inconciliables por ser opuestos, existen en Dios como idénticos entre sí, pero no ya en su calidad de seres finitos. El Cusano aclara el sentido de su "coincidentia oppositorum" al decir que Dios está sobre toda oposición y contradicción [32]. Dios es unidad infinita y absoluta identidad. Merced a ello está fuera de toda diversidad, alteridad, separación, desigualdad y contradicción y de todas las demás determinaciones que van anejas a la pluralidad [33].

---

[28] P. WILPERT opina que la "coincidentia oppositorum" es una consecuencia de la idea de que Dios es todo en todo. *Schriften des Nikolaus von Cues*, Heidelberg, Heft 12, *Vom Nichtanderen,* Einführung, XI, Anm. 129.

[29] HEIMSOETH, H., *Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik*, 4.ª ed., 1958, p. 39.

[30] *Doct. ign.*, I, 21, 42.

[31] La oposición meramente relativa entre las personas divinas constituye un caso aparte. Cfr. *De pace fidei* (a. 1453), c. 8, p. 24.

[32] "Est solum Deus ultra coincidentiam contradictoriorum... Supra omnem igitur oppositionem et contradictionem Deus est." WILPERT, *l. c.*, p. 130.

[33] "Primo illa divina unitas... omnia praevenire complicareque videtur, ipsa enim omnem praeveniens est multitudinem, omnem etiam antevenit diversitatem, alietatem, oppositionem, inaequalitatem, distinctionem, atque omnia alia, quae multitudinem concomitant." *De conjecturis*, I, 7, P, f. 43 r. "Deus est absoluta maximitas atque unitas, absolute differentia atque distantia praeveniens atque uniens." *Doct. ign.*, II, 4, 73.

La doctrina de la "coincidentia oppositorum" tiene sus antecedentes históricos. Ya Platón hizo derivar todo lo múltiple y diferenciado de la idea de unidad. En la Edad Media tiene el Cusano muchos precursores, todos los que de una manera o de otra integran la tradición platónica. No sólo el P. Dionisio y el M. Eckhart; también Eriúgena, Thierry von Chartres, Alberto Magno y el mismo Tomás de Aquino, alguno de cuyos pasajes coinciden casi con los del Cusano [34].

¿Dónde está, entonces, aparte de la novedad de la fórmula, la originalidad doctrinal? El Cusano afirma que ni el ser ni el no ser se oponen a Dios, incluso que estas dos "realidades" coinciden y son una misma cosa con él [35]. Pero en tal caso *el ser* debe dejar de ser *ser* y *el no ser* debe dejar de ser *no ser*. Dios está no sólo más allá de toda contradicción, sino "ultra coincidentiam oppositorum". Es decir, Dios es "coincidentia oppositorum" en cuanto que las "realidades" opuestas coinciden a la vez que dejan de ser tales, porque en cuanto tales no podrían coincidir nunca. Para que estas dos "realidades", *ser* y *no ser*, coincidan en Dios es preciso que dejen de oponerse y por tanto que dejen de ser tales [36].

En definitiva, realidades mutuamente contradictorias existen realmente en Dios, pero no como contradictorias. La contradicción les afecta en su realidad de seres finitos; la coincidencia les conviene en cuanto que al existir en Dios se identifican con él. Pero esto exige un situarse más allá del campo de toda posible contradicción. Consiguientemente, el que términos contradictorios coincidan en el ser de Dios implica que este ser es lo absolutamente heterogéneo al ser finito, único en que la contradicción es posible. Paradójicamente, a su vez, la fórmula "coincidentia oppositorum" acentúa la presencia inmediata de Dios en lo finito. Por no ser opuesto a nada puede Dios estar en todo y ser todo en todo. (Se verá luego al hablar de la trascendencia e inmanencia.)

Ser y *no ser* son, por de pronto, dos nombres formados a base de la contraposición que observamos en las cosas creadas. Se refieren,

---

[34] Cfr., p. ej., *S. Theol.*, I, 4, 2 ad 1.

[35] "Maximo esse nihil opponitur; quare nec non esse nec minime esse" *Doct. ign.*, I, 6, 14; "Immo esse et non esse in idem absoluto idem ipsum esse necesse est." *De Genesi*, c. 1, p. 106.

[36] "... sed secundum quod est supra omnem positionem et ablationem respondendum eum nec esse absolutam scilicet entitatem nec non esse nec utrumque simul, sed supra." *De sapientia*, II, p. 29.

pues, primariamente a realidades finitas y son, en consecuencia, de todo punto inadecuados para expresar la realidad divina que es infinita y que en cuanto tal no guarda ninguna proporción con lo finito. El Cusano repite varias veces que Dios no es ni el ser ni la nada ni ambas cosas a la vez, sino algo completamente distinto en que el ser y el no ser, libres de su limitación, se identifican en la unidad infinita [37]. Y puesto que los nombres están calcados en la finitud, Dios es innominable [38].

De esta doctrina de la "coincidentia oppositorum" se derivan inmediatamente algunas consecuencias:

a) El método teológico no puede consistir en una teología positiva que se apoya en la analogía y proporcionalidad entre lo finito y lo infinito. La diferencia entre el creador y la criatura es infinita" simpliciter", de forma que no cabe hablar de proporcionalidad en ningún sentido [39]. Por ello es la analogía inaceptable y la teología positiva adolece de una radical insuficiencia [40].

La teología negativa, representada por la tradición neoplatónica, sobre todo por Proclo y el P. Dionisio, le parece al Cusano más aceptable, porque en ella se toma en cuenta la infinitud de Dios [41]. Esta teología es, por ello, un complemento necesario de la anterior [42].

Pero tampoco la teología negativa es satisfactoria. Tanto las proposiciones afirmativas como las negativas son de índole comparativa, es decir, revisten la forma del *más y menos,* propio de realidades finitas y contrapuestas. En consecuencia, lo "maximum", al no poder ser pensado en relación a ninguna otra cosa, no puede ser tampoco expresado en tales proposiciones. La única manera posible de referirnos al ser de Dios consiste en la negación tanto de la negación como de la connexión entre afirmación y negación [43].

---

[37] Cfr. p. ej., *De conjecturis,* I, 7, P, f. 43 v.

[38] *Doct. ign.*, I, 24, 48 ss.

[39] "Proportionem vero inter infinitum et finitum cadere non posse nemo dubitat." *Doct. ign.,* II, 2, 67, v. n. 7.

[40] "... affirmationes sunt insufficientes in theologicis." *Doct. ign.*, I, 26, 56.

[41] "Et ex his (ex infinitate Dei) manifestum est quod negationes sunt verae et affirmationes insufficientes in theologicis; et nihilominus, quod negationes removentes imperfectiora de perfectissimo sunt veriores aliis." *Ibidem.*

[42] "Et ita theologia negationis adeo necessaria est quoad aliam affirmationis, ut sine illa non coleretur Deus ut Deus infinitus, sed potius creatura." *Ibidem,* p. 54.

[43] "Est deinde consideratio de Deo, uti sibi nec positio nec ablatio con-

El fin de este proceso no debe ser, sin embargo, la negación como tal, puesto que de esta forma no llegaríamos al conocimiento de lo que Dios es, sino de lo que no es [44]. El fin es más bien una negación que en sí es "mucro et apex purissimae affirmationis" [45]. A este fin nos conduce la "docta ignorantia". La reflexión sobre la propia ignorancia, o lo que es igual, el intento de hacer comprensible la incomprensibilidad misma en cuanto tal es para el Cusano el método teológico más adecuado [46].

Esto significa dejar la puerta abierta a la teología mística [47], si bien la "docta ignorantia" como tal no es un acto de una potencia sobrenatural, sino de la mente misma, reflejamente consciente de sus propios límites. Merced a la "docta ignorantia" podemos, desde un punto de vista "natural" [48], considerar a Dios por encima y fuera de toda posible comparación, lo cual responde a su ser de realidad "maxima" y de "coincidentia oppositorum".

b) Por ser Dios "coincidentia oppositorum" no tiene en él aplicación el principio de contradicción. El principio es válido para la razón, cuyo objeto es el ser finito, mas no para el entendimiento, cuyo objeto es Dios mismo [49]. La razón permanece siempre ligada a este principio y le es imposible conciliar entre sí términos contradictorios. De hecho tampoco le es esto posible al entendimiento, en el sentido de que tampoco él puede captar la unidad interna de dichos términos; pero puede al menos hacer conjeturas sobre su coincidencia, es decir, es capaz de un conocimiento no interno pero sí externo, desde fuera, de dicha coincidencia y de lo que ésta significa. El entendimiento puede llegar

---

venit, sed prout est supra omnem positionem et ablationem; et tunc responsio est negans affirmationem et negationem et copulationem." *De sapientia,* II, p. 29; "(Deo) nulla convenit negatio seu privatio, sed propria est ei soli negationis negatio." *Praed.,* 213. Cusanus Texte, 2-5.

[44] "Sed eo modo non ducimur ad cognitionem quid Deus sit, sed quid non sit." *De sapientia, Ibid.*

[45] *Cusanus Texte,* 2-5.

[46] "Et non conspicimus ipsam talem entitatem (Deum) nisi in doctissima ignorantia..." *Doct. ign.,* I, 17, 35; "Unde sola docta ignorantia seu comprehensibilis incomprehensibilitas verior via manet ad ipsum transcendendi." *Apologia,* p. 13 (a. 1449). Cfr. WILPERT, *l. c.,* p. 107.

[47] "... ascensus initium in mysticam theologiam." *Apologia,* pp. 6-7.

[48] En realidad el problema de la distinción entre lo natural y sobrenatural, razón y fe, no le preocupó al Cusano, tal vez porque en el fondo tal distinción carecía de sentido para él ,el pensador de la "concordantia".

[49] "Nam illud principium est quoad rationem discurrentem primum, sed nequaquam quoad intellectum videntem." *Apologia,* p. 28.

hasta el muro del paraíso en el que mora la unidad absoluta. Desde el muro puede el entendimiento ver, sin comprender, lo que en el paraíso ocurre y descubrir con la mirada el lugar en que Dios habita, sin poder penetrar en él [50].

El hecho es que al principio de contradicción no se le reconoce un valor absoluto, es decir, su valor es real, pero relativo al orden de lo finito, en el que se dan realidades contradictorias e inconciliables [51].

c) La doctrina de la "coincidentia oppositorum" determina también la índole peculiar de toda pregunta sobre Dios. Respecto de una pregunta cualquiera se suele distinguir entre lo preguntado y la pregunta misma. Por lo que se refiere a Dios, por el contrario, toda pregunta presupone la respuesta o, lo que es igual, la respuesta está implícita en la pregunta y viene sugerida por ésta. A la pregunta sobre si Dios existe, respondemos: Dios es el ser *(entitas)* en el sentido de lo que hace ser o existir); y si se pregunta qué es Dios, la respuesta adecuada es: Dios es la esencia ("quidditas", como presupuesto del "quid est"). La primera pregunta presupone el ser, la segunda presupone la esencia; y lo que en último término se presupone es Dios mismo que es la "entitas" y la "quidditas" de una manera absoluta. Por ser Dios el presupuesto de todo lo que de alguna manera es—lógica u ontológicamente—no cabe respecto a El ninguna contraposición, ni siquiera la contraposición corriente entre pregunta y respuesta [52].

En rigor, pues, toda pregunta sobre Dios carece de sentido. En efecto, al preguntar se cuenta con que sólo una de dos respuestas opuestas entre sí puede ser verdadera. Pero es completamente absurdo—piensa el Cusano—que esto sea cierto respecto de Dios. Cuando de él se trata no tiene valor ninguno de los dos juicios con-

---

[50] "Et reperi locum in quo revelate reperieris, cinctum contradictoriorum coincidentia; et iste est murus paradisi, in quo habitas, cujus portam custodit spiritus altissimus rationis, qui nisi vincatur non patebit ingressus. Ultra igitur coincidentiam contradictoriorum videri poteris, et nequaquam citra." *De visione Dei,* c. 9, P, f. 103 v. (a. 1453).

[51] "Dionysius saltat supra disjunctionem usque in copulationem et coincidentiam... ubi ablatio coincidit cum positione; et illa est secretissima theologia ad quam nullus philosophorum accedit neque accedere potest stante principio communi totius philosophiae, scilicet quod duo contradictoria non coincidant." Cfr. Wilpert, *l. c.*, 199.

[52] "Omnis quaestio de Deo praesupponit quaesitum, et id est respondendum, quod in omni quaestione de Deo quaestio praesupponit." *De sap.*, II, 26.

trapuestos, ni es tampoco uno de ellos más satisfactorio que el otro. Una respuesta adecuada sólo es posible en tanto se acepta desde el primer momento el presupuesto que va implícito en toda pregunta. Antes de preguntar contamos ya con lo que se puede responder. La pregunta sobra en realidad; o si se quiere, la pregunta es útil en tanto que sirve para desvelar lo que en ella se presupone, y es aceptable en tanto que buscamos la respuesta dentro de ella misma [53].

3. «Omnia in Deo Deus».

La "coincidentia oppositorum" significa entre otras cosas que en Dios no hay ni puede haber realidades opuestas. La "coincidentia principiorum"—como aquélla, un caso particular de la "coincidentia absoluta"—implica por el contrario la existencia real de varios principios en Dios. En Dios no hay contradicciones pero hay principios.

Un principio dice relación a lo principiado. Lo principiado no es en este caso algo perteneciente a la divinidad en el sentido de que una persona divina sea principiada por otra: el Hijo por el Padre, el Espíritu Santo por el Padre y el Hijo. Lo principiado hace alusión aquí al ser finito, respecto al cual existen en Dios varios principios.

Para un teólogo cristiano estos principios—supuesto que existan como tales principios—no pueden ser más que tres y deben ser por otra parte personales. Frente a la opinión más común en Teología, encabezada por San Agustín y Santo Tomás, afirma decididamente el Cusano que el ser principio y causa del universo es propio—no simplemente apropiado—de cada una de las personas, aunque no al margen e independientemente de las otras dos [54]. Más aún, la índole de las criaturas evidencia que éstas proceden *necesariamente* de un principio trinitario en cuanto tal [55]. A partir de las cosas se llega, pues, a demostrar la existencia de la Trinidad [56].

Las tres personas reciben en el Cusano las más distintas denomi-

---

[53] *De conjecturis*, I, 7, P, f. 43 v.

[54] P. ej., *De sapientia*, I, p. 19.

[55] "Unde omnis res ut habeat esse et tale esse, in quo est, opus habet unitrino principio." *Ibidem*, p. 20.

[56] *De Beryllo*, c. 22, pp. 26 ss (a. 1458); *De principio*, n. 34, p. 10 r.-v. (a. 1459): "Fassen wir nun zusammen: Es ist offenkundig, dass der Ursprung dreieinig ist und das Ewige selbst ist. Ich sage also, dass diese Welt vom dreieinigen Ursprung das ist, was sie ist." Cfr. *De venatione sapientiae*, c. 8, f. 204 r. (a. 1463).

naciones, conforme sobre todo a la función que desempeñan en el efecto [57]. La denominación más frecuente es la de *unitas, aequalitas, connexio,* Padre, Hijo y Espíritu Santo, respectivamente [58]. Esta denominación hace más inteligible la existencia de tres personas en Dios, su operación "ad extra" y, sobre todo, su identidad esencial [59]. Esta identidad esencial de las personas divinas es una "concordantia" inefable, "maxima et incomprehensibilis veritas" [60].

Como efecto propio de la Trinidad el mundo tiene una constitución trinitaria [61], y porque la Trinidad es Unidad en Dios, es aquél, como expresión de un principio uni-trino, radicalmente unitario [62], aunque con un tipo de unidad imperfecta y relativa, infinitamente distante de la unidad infinita en que las divinas personas—principios eficientes del universo—se unifican. Esta identidad, coincidencia, de principios es tan intensa que aun siendo éstos realmente tres y distintos entre sí, no constituyen más que uno en la más absoluta indistinción y simplicidad [63]. La no absoluta validez del principio de contradicción le permite al Cusano liberarse de dificultades que declara inexistentes: "non est aliud distinctio quam indistinctio" [64].

Menos dificultad ofrece la coincidencia de atributos divinos. Por ser Dios la unidad infinita, se identifican en El sus atributos [65], de forma que entre ellos se da una distinción de razón, mas no real [66]. Cualquier atributo divino incluye a los demás; por ello el nombre de cualquiera de ellos puede aplicarse a todos los demás.

La "distinctio rationis" de que habla el Cusano es más bien puramente nominal, y a esto mismo parece apuntar el carácter "circular" propio de la Teología [67].

En Dios coinciden, a su vez, el ser y la esencia, el acto y la poten-

---

[57] Cfr. ZELLINGER, *l. c.*, pp. 101-3.

[58] Esta denominación es de ascendencia platónica. Tal vez por ello es la preferida del Cusano.

[59] *De pace fidei*, c. 8, pp. 22-24.

[60] *De concordantia catholica*, I, p. 34 (a. 1433).

[61] Cfr., p. ej., *Doct. ign.*, II, 10, 99.

[62] Se verá luego al hablar de la "contracción".

[63] "Non potest esse nisi unum infinitum principium, et hoc solum est infinite simplex." *De mente*, c. 6, p. 68.

[64] *Doct. ign.*, I, 19, 38.

[65] *L. c.*, I, 21, 42.

[66] *De ven. sapientiae*, c. 8, f. 203 v.

[67] "Et ita tota theologia in circulo posita dicitur, quia unum attributorum affirmatur de alio." *De visione Dei*, c. 3, P, f. 100 r.

cia [68]. Es ésta una propiedad exclusiva de Dios [69]. Todos los demás seres están sometidos a la pluralidad hasta tal punto que ni siquiera son idénticos consigo mismos, *intra se differunt* [70].

Como idéntico consigo mismo, Dios no tiene nada, sino que lo es todo [71]. El tener implica una distinción entre el posesor y lo poseído, y por lo mismo pluralidad, que es siempre ajena a Dios.

Sólo Dios es de una manera perfecta y completa. Cabe decir que en un sentido propio sólo El es por ser en acto todo lo que se puede ser. La criatura, en cambio, como sujeta a la pluralidad—indicio de la no identidad de ser y esencia, potencia y acto—no es todo lo que tiene ni mucho menos todo lo que absolutamente se puede ser. Más aún, para poder existir necesita poseer y por tanto estar pendiente de lo poseído. Esto arguye su imperfección constitutiva. En un sentido propio la criatura no es [72].

De lo dicho se sigue también que Dios es pura actividad en cuanto que supera y precede a toda distinción entre posibilidad y realidad. En El coincide la posibilidad con el ser, el ser con la potencia, la potencia con la actividad [73]. En una palabra, debido a su unidad infinita todo lo que se predica de Dios no es distinto, sino totalmente idéntico con El [74], *omnia in Deo Deus*.

4. Inmanencia del mundo en Dios.

En cuanto que no puede haber nada contrapuesto a Dios, todo debe existir en El. La inmanencia del mundo en Dios es en este sentido una consecuencia de la "coincidentia oppositorum" [75]. La razón

---

68 "Ipsum idem absolutum (est) omni diversitati et oppositioni suprapositum, quoniam idem. Nulli igitur alteri est idem aut diversum ineffabile idem, in quo omnia idem. Universale et particulare in idem Ipsum idem, unitas et infinitas in idem idem. Sic actus et potentia, sic essentia et esse." *De genesi,* I, p. 106; cfr. *Doct. ign.,* I, 16, 30; *De conj.,* II, 8, P, f. 56 r.; *De visione Dei,* c. 15, f. 106 v., 33.

69 *De possest,* P, f. 175 r., 25.

70 *Doct. ign.,* I, 4, 10.

71 "Habere enim improprie convenit Deo, quia ipse est omnia, ita quod habere in Deo est esse." *De pace fidei,* c. 11, pp. 30-81.

72 "Creatura autem, quae non est, quod esse potest, non est simpliciter. Solus Deus perfecte et complete est." *De possest,* f. 178 r., 25.

73 *Doct. ign.,* II, 2, 66-7; *De ven. sap.,* c. 29, f. 213 r., 17; *De ludo globi,* I, f. 154 r., 43 (a. 1463).

74 *De visione Dei,* c. 3, f. 99 v., 43.

75 *De beryllo,* c. 15, p. 15.

inmediata de tal inmanencia es la identidad de acto y potencia: todo debe existir actualmente en Dios, porque él lo es todo en acto y en consecuencia es también la actualidad de todo cuanto existe [76].

La unidad divina incluye en sí todo ser sin composición alguna, de forma que en Dios el hombre no se distingue del león ni el cielo de la tierra [77].

Estar en Dios es, pues, ser Dios mismo. Las cosas, que de suyo son temporales y perecederas, son, en cuanto están en Dios, eternas e inmortales [78]. En Dios están, además, como en la verdad que les es propia [79], en cuanto que la verdad, consistente en precisión y coincidencia, no puede ser otra que Dios mismo. En este sentido, en cuanto idénticas con Dios, son las cosas arquetipo de sí mismas [80], y de esta forma, al quedar absorbidas en la absoluta simplicidad divina, superan su constitutiva composición [81]. Es decir, el mundo está en Dios "meliori essendi modo quia perfectissimo et divino" [82].

5. Dios es todo en todo. Su inmanencia en el mundo.

Es ésta también una consecuencia de la "coincidentia oppositorum". De no estar Dios presente en todo, las cosas estarían fuera de El y frente a El. Porque a Dios no se le opone nada, es idéntico con lo mínimo, con lo absolutamente "insignificante" de cada cosa; consiguientemente está presente en todas ellas [83].

Se trata de una presencia no meramente virtual, sino entitativa. Dios es todo en todo [84], causa formal de toda criatura [85], "universalis

---

76 *Doct. ign.*, I, 4, 10; II, 5, 76: "Omne autem actu existens in Deo est quia ipse est actus omnium."

77 "... unitatem infinitam... ubi homo non differt a leone et caelum non differt a terra, et tamen verissime ibi sunt ipsum, non secundum finitatem suam, sed complicite ipsamet unitas maxima." *L. c.*, I, 24, 49.

78 "Deus ipse, ubi omnia... sunt ipsa divina vita, quae est ipsa inmortalitas." *De quaerendo Deum*, I, p. 22 (a. 1445).

79 "Ibi (in Deo) est omnis creatura, quae est imago Dei, in sua veritate." *Apologia*, p. 26.

80 *De visione Dei*, c. 7, P, f. 102 r., 9: "... veritas et exemplar sui ipsius"; "... als in seiner urbildlichen Wahrheit". *De principio*, n. 15, p. 8 r.

81 "... incomposite simplex ipse Deus existunt." *De ven. sap.*, c. 16, f. 207 r., 27.

82 *De possest*, P, f. 176 r., 3.

83 *Doct. ign.*, I, 2, 7.

84 *De non aliud.*, c. 6, p. 14.

85 *De ludo globi*, I, P, f. 158 r.; *Doct .ign.*, I, 21, 43.

essendi forma" [86], "forma formarum et forma essendi" [87], "entitas omnis esse", "forma et actus essendi" [88], "actus omnium" [89], "omnium essentiarum simplicissima essentia et adaequatissima mensura" [90].

La inmanencia es concebida bajo la forma de una intensidad absoluta, infinitamente concentrada y dinámica. Dios está presente en todos y cada uno de los seres de una manera total, simple y causal [91]. "Vides quomodo totum maximum perfectissime est intra omne simplex et indivissibile, quia centrum infinitum; et extra omne esse omnia ambiens, quia circumferentia infinita; et omnia penetrans, quia diameter infinita. Principium omnium, quia centrum; finis omnium, quia circumferentia; medium omnium, quia diameter. Causa efficiens, quia centrum, formalis, quia diameter; finalis, quia circumferentia. Dans esse, quia centrum; gubernans, quia diameter; conservans, quia circumferentia" [92]. En cuanto inmanente al mundo Dios es el fundamento único y originario que le da el ser, lo conserva y gobierna [93]. Se trata, pues, de una inmanencia dinámica que obra todo en todo [94].

A pesar de esta inmanencia total, las cosas no carecen de su perfección propia. Al contrario, el valor positivo del universo se funda en esta presencia entitativa radical de Dios en él [95].

En un intento de explicación nos dice el Cusano que la inmanencia de Dios en el mundo es lo mismo que la inmanencia del mundo en Dios [96]. Esto nos sitúa ante una grave dificultad. El estar las cosas en Dios significa ser Dios mismo; y si por otra parte este estar las cosas en Dios equivale a la inmanencia de Dios en ellas, las cosas de-

---

86 *De dato patris luminum,* II, p. 73.
87 *Doct. ign.,* I, 23, 46.
88 *Ibid.,* 1, 23, 47.
89 *Ibid.,* II, 5, 76.
90 *Ibid.,* I, 16, 32.
91 Cfr. ZELLINGER, *l. c.,* p. 199.
92 *Doct. ign.,* I, 21, 43.
93 *De non aliud,* II, 2, 5; *De beryllo,* c. 28, p. 36; 29, 38.
94 "Deus, qui operatur omnia in omnibus." *De mente,* c. 13, p. 104.
95 "Et quia IN (Deus)... inest et immanet, integrat et informat, ideo est perfectio omnis rei, omnis termini et omnis finis." *De possest,* P, f. 181 c., 2; "... probavit Deum esse ipsum esse et qui dat esse et formas particulares hoc et hoc esse: subjungit per hoc non tolli subsistentias rerum in proprio esse, sed proprius fundari." *Apologia,* p. 26.
96 "Non enim aliud est Deum esse in mundo quam mundum esse in Deo." *De conjecturis,* II, c. 7, P, f. 55 v., 1.

berían ser también, por lo que a tal inmanencia se refiere, idénticas con Dios. Parece, pues, inevitable el panteísmo.

6. Trascendencia de Dios.

Dios es todo en todo y nada de nada [97]. De esta forma tan paradójica expresa el Cusano la relación de Dios con el mundo.

Respecto del universo Dios es infinitamente trascendente, de forma que entre uno y otro no cabe proporción alguna [98]. Esto no significa literalmente que Dios esté más allá de las cosas. La trascendencia, al igual que todo lo que se predica de Dios, no debe concebirse comparativamente. Ser trascendente significa que Dios no es nada de nada, lo mismo que ser inmanente significa que El lo es todo en todo. Dios es todo en todo, es decir, Dios es todo lo que absolutamente se puede ser y por ello el acto, el ser de todo lo real. Pero Dios no es nada de nada, es decir, Dios no está sujeto a la pluralidad, a la diferenciación, a la alteridad, a la limitación propia de las criaturas [99]. Según esto, la trascendencia de Dios se funda en su unidad, en su indistinción; en una palabra, en su absoluta coincidencia [100].

Dios no es esto o aquello ni está en éste o en aquél lugar, sino que es todo lugar de forma ilocativa, todo tiempo de forma intemporal, y todo ser, pero no bajo la forma de tal o cual ser [101].

Aunque aparecen como contrapuestas, trascendencia e inmanencia son simultáneas y recíprocas, se condicionan y se exigen mutuamente, son una misma cosa [102]. Esta simultaneidad y reciprocidad vie-

---

[97] "Nunc vides, quomodo recte theologi affirmarunt Deum in omnibus omnia, licet omnium nihil." *De non aliud*, c. 6, p. 14. La frase está tomada del Pseudo Dionisio: *Div Nom.*, V, 8 (PG 3, 8, 24, a. 6). Muy probablemente tenía presente el Cusano también a San Pablo, *I Cor.*, 15, 28. "Hoc notum est ex Paulo Apostolo et omnibus sapientibus Deum esse in omnibus et omnia in ipso." *Apologia*, p. 27.

[98] V. a., nn. 7 y 39.

[99] *De conjecturis*, I, 7, P, f. 43 r.; *Doct. ign.*, III, 4, 73.

[100] *Ibid.*, II, 6, P, f. 54 r.

[101] "Ita est etiam Deus ipse omnis locus illocaliter et omne tempus intemporaliter et omne ens non enter." *Apologia*, p. 17; "Unde Deus est in omnibus et in nullo. In quolibet enim est ut ens est, in nullo vero ut hoc ens est." *Sermo 213*, n. 16. Cfr. Zellinger, p. 206.

[102] "... sed (maximum) remanet super omnem ordinem et gradum superexaltatum. Nihilominus illud upsum unum, etsi inattingibile remaneat, est idipsum unum, quod in omnibus attingibilibus attingitur." *De filiatione Dei* (a. 1445), IV, p. 53.

ne expresada por la idea de Dios concebido como lo "no otro", *non aliud,* con un sentido ambivalente de absoluta negación, trascendencia, y absoluta igualdad, inmanencia[103]. En el fondo se trata de dos aspectos, dos perspectivas o dimensiones de la unidad infinita con respecto a la pluralidad finita: su más absoluta lejanía, trascendencia, y su infinita proximidad, inmanencia[104].

Desde nuestro punto de vista, sin embargo, la inmanencia se apoya *formaliter* en la trascendencia. Esta idea, evidente en Santo Tomás[105], está también sugerida, en mi opinión, por Nicolás de Cusa: El que lo máximo sea la medida perfecta y adecuada de todas las cosas—y la medida es aquí algo íntimo al ser de lo medido, inmanencia—no significa sino que lo máximo es idéntico consigo mismo, es decir, que lo máximo es lo máximo—como hemos visto, lo máximo tiene primariamente un carácter de infinitud, de trascendencia[106].

7. ¿Peligro de panteísmo?

Algunas expresiones del Cusano, escritas con intención de aclarar la "coincidentia oppositorum" y la causalidad universal de Dios, podrían a primera vista justificar el que en más de una ocasión se le haya acusado de panteísta[107]: "Tolle Deum a creatura et remanet nihil; tolle substantiam a composito et non remanet aliquod accidens et ita nihil remanet[108]; "... quod (non aliud = Deus) quidem ab omnibus, quae sunt, non sit aliud, sed omnia in omnibus sit, omne id scilicet, quod in quocumque subsistit"[109] (véanse además los textos aducidos anteriormente al hablar de la inmanencia, nn. 84-89). ¿Qué decir? Interesa atender no tanto al sentido directo de tales expresiones como a la intención con que fueron escritas. El Cusano es, por

---

[103] *De non aliud,* c. 2-4, pp. 5-11; "Unde quando ipsum nec caelum, nec a caelo aliud esse video et universaliter nec esse aliud, nec ab alio aliud esse." *Ibid.,* c. 22, p. 53.

[104] Cfr. BLUMENBERG, *Nikolaus von Cues, Die Kunst der Vermutung,* Bremen 1957, p. 26.

[105] Cfr. *S. Th.,* I, q. 8, a. 1 ad 2; a. 2 ad 2; a. 4.

[106] *Doct. ign.,* I, 17, 34.

[107] WENCK (contemporáneo del Cardenal), *De ignota litteratura,* conc. 1.ª coroll. I, p. 26; FALCKENBERG, R., *Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Cues,* Breslau 1880, 13.

[108] *Doct. ign.,* II, 3, 71.

[109] *De non aliud,* c. 11, p. 25.

de pronto, el primero en rechazar como totalmente infundada la acusación [110].

Cierto que compara la relación entre Dios y el mundo con la que se da entre la sustancia y el accidente; pero con ello se trata tan sólo de ejemplificar la dependencia y nihilidad originarias de todo ser creado. La criatura es accidente respecto de Dios en el sentido de que sin él no puede en modo alguno subsistir, mas no en cuanto que le confiera algo a Dios, como el accidente a la sustancia; ni mucho menos en cuanto que Dios no pueda subsistir sin ella, lo mismo que la sustancia no puede subsistir sin accidentes [111]. El que Dios sea todo en todo, todo lo que en cualquier ser subsiste, no significa que Dios sea idéntico con cada uno de los seres, sino que cuanto en ellos existe, todo cuanto son, no es más que una "comunicación" del ser mismo de Dios. El que sea "universalis essendi forma" y "causa formalis omnium" no equivale a que sea causa formal de cada individuo, el constitutivo formal idéntico con el ser de la cosa misma. Dios es forma de todo ser en cuanto que comunica el ser; es "forma formarum" *qua* "dator formarum" [112]. "Deus non est forma alicujus sed omnibus forma" [113]. La forma, aplicada a Dios en su relación con las criaturas, no tiene tanto un sentido "formal" como eficiente; es forma en un sentido "formativo" en cuanto que crea, configura, determina. *Ser forma* viene a significar *dar una forma* [114]. El que Dios sea forma de todo ser ha de entenderse por consiguiente en un sentido causal, causal-eficiente, mas no esencial [115].

Dios no es, por tanto, idéntico con el mundo; pero, ¿hasta qué punto se distingue de él?

8. El problema de la identidad y diferencia.

Dios no es idéntico con las cosas, pero tampoco es distinto de ellas [116]. ¿Cómo se puede entender esta paradoja?

---

110 *Apologia*, p. 16.

111 *Doct. ign.*, II, 3, 71-2; *De non aliud*, c. 2, p. 5.

112 *De dato patris...*, II, p. 73.

113 *De possest*, f. 176 r., 2.

114 *De visione Dei*, c. 9, f. 103 r., 19 ss.

115 "Quomodo Deus omnia in omnibus causaliter non essentialiter." *Marginalia*, 188; "Singularius tamen memoriae commenda (palabras finales de *De ludo globi*): quomodo non est nisi una, vera et praecisa ac sufficientissima forma omnia formans, in variis signis varie resplendens et formabilia varie formans determinansque, seu in actu ponens." P, f. 168 v.

116 "... cum nullo est idem neque diversum." *Doct. ign.*, 1, 21, 43.

Dios no es distinto de las cosas. De lo contrario sería una cosa más, un ser al lado de otros seres, un miembro de la pluralidad; consiguientemente dejaría de ser lo originario, puesto que la pluralidad es siempre posterior—al menos *posterioritate naturae*—a la unidad. Sería, pues, necesario buscar en ésta un principio de Dios mismo que por definición es principio y origen de todo ser [117]. En cuanto distinto de las cosas, Dios no sería inmanente a ellas y éstas podrían subsistir por sí mismas. Precisamente porque las cosas *son,* Dios no puede ser distinto de ellas. Por ser y en la medida en que son, en todo lo que son están "integradas" en una unidad que es Dios mismo.

Pero el no ser distinto no significa ser idéntico; y Dios no puede en modo alguno ser idéntico con las cosas. Ser idéntico con una cosa equivale a ser esa cosa misma, a no ser ni más ni menos que ella, a no sobrepasar sus límites y, en consecuencia, a distinguirse de todas las demás. Nos veríamos, pues, en la encrucijada anterior y quedaría además comprometida la inmanencia de Dios.

Pero aun suponiendo que Dios sea idéntico con todos los seres a la vez, con el universo, nos encontraríamos con la dificultad contraria: Dios no sería trascendente al mundo, ni sería tampoco la unidad en sí, porque ser idéntico con el mundo equivale a ser él mismo, que es constitutivamente una pluralidad. De nuevo perdería Dios el carácter de principio originario.

Tal vez se pueda aclarar la paradoja teniendo en cuenta que el mundo es y no es a la vez. En cuanto es, no se distingue de Dios que es en acto la plenitud de todo lo que se puede ser; en cuanto no es, no es idéntico con Dios por la misma razón; sin embargo, bajo este aspecto del no ser no se puede decir que el mundo sea distinto de Dios, porque el ser simplemente distinto supone que se es de alguna manera; sería más exacto decir que el mundo, en cuanto no es, es lo *absolutamente* distinto. Pero propiamente el mundo ni es ni no es, sino que es y no es a la vez. Como medio entre la identidad y la distinción, la simple *no identidad* responde mejor al simultáneo *ser y no ser* de la criatura con respecto al creador [118].

El no ser, la nada, es el principio de la diferenciación, en el sentido de la no identidad. El mundo está afectado por una radical nihilidad. De no ser así, no constituiría una pluralidad, no sería posible la

---

[117] *De principio,* n. 38, p. 11 r.
[118] *Sermo 213,* n. 16, p. 100, 22.

multiplicidad de seres. Pero, a su vez, para que puedan existir *seres* múltiples, es preciso que exista el Ser. Paradójicamente dirá el Cusano que la pluralidad resulta de estar en Dios presente en la nada [119].

En el fondo es incomprensible cómo la pluralidad puede proceder de la unidad. Lo múltiple, en cuanto que es algo negativo, no puede tener una causa positiva, sino que se origina "contingenter". Recurriendo una vez más a la paradoja, dirá el Cusano que Dios es causa de lo múltiple y de lo distinto, pero no de la pluralidad y de la distinción [120].

9. Dios como «complicatio mundi»; el mundo como «explicatio Dei».

Consideradas las cosas en su taleidad y concreción, Dios no es idéntico con ellas ni tampoco distinto. Se trata de una *no distinción* "post factum", es decir, supuesta la creación. Una vez existente, no se puede concebir al mundo como distinto de Dios, como contrapuesto a él.

El intento de superar el dualismo sin caer en un monismo panteista obliga al Cusano a formular más bien simbólicamente la relación entre la unidad absoluta y la pluralidad diferenciada. Un lenguaje estrictamente "racional", regulado por el principio de contradicción, juega siempre con términos contrapuestos de forma que o bien se les declara existentes, pero inconciliables entre sí—dualismo—, o bien, en fuerza de dicha inconciabilidad, es admitida sólo la existencia de uno de ellos—monismo.

Admitida la existencia de la unidad y la pluralidad, se trata de esclarecer la relación entre ambas. Pero dicha relación no implica un medio de unión entre términos contrapuestos que en realidad no existen. No existe la unidad y además, fuera de ella, la pluralidad, puesto que fuera de la unidad nada es posible. Se trata, pues, de explicar cómo es posible la pluralidad dentro de la unidad, sin ser la unidad misma. Este es el problema que plantea la *no distinción* del mundo respecto de Dios y a cuya solución tiende la doctrina de la "complicatio-explicatio". Dios "complica" al mundo en tanto que el mundo está en él, y lo "explica" en tanto que él está en el mundo [121].

---

119 *Doct. ign.*, II, 3, 71.
120 *Ibid.*, I, 17, 33-4.
121 "Deus ergo est omnia complicans in hoc, quod omnia in eo; est omnia explicans in hoc, quod ipse in omnibus." *Ibid.*, II, 3, 70. En un sentido pasivo puede decirse del mundo que es "explicatio Dei" o que "explica" a Dios.

Dicho de otra manera: la unidad infinita complica en sí la pluralidad, y ésta por su parte explica, es un despliegue de aquélla.

Lo múltiple no es de suyo una pluralidad; ésta se da sólo en tanto que lo múltiple está asumido en la unidad. Esto no quiere decir que lo múltiple pueda existir sin constituir una pluralidad ni que ésta sea posterior a aquél. Uno y otra son simultáneos. La pluralidad, en tanto que es unidad participada, hace posible y fundamenta el ser de lo múltiple, que por lo mismo sólo puede existir en cuanto que "por medio de" la pluralidad es asumido en la unidad. Esta "asunción" de lo múltiple en la unidad es a lo que el Cusano llama *complicatio*.

Esta "complicación" de lo múltiple en la unidad es simultáneamente una "explicación" de la unidad en lo múltiple. La pluralidad es la unidad misma *explicative;* la unidad es la pluralidad *complicative*. Pero *complicatio* y *explicatio* no son equivalentes. En cuanto "complicadas" en Dios, son las cosas idénticas entre sí y con Dios mismo. En cuanto "explicación" de Dios, son las cosas no distintas de él, sin ser idénticas con él—y distintas entre sí. En la *complicatio* no se da propiamente pluralidad, aunque se presupone que ésta existe; en ella todo es estricta unidad. En la *explicatio,* por el contrario, aparecen inseparables entre sí, mutuamente implicadas: la unidad en la pluralidad bajo la forma de la participación, la pluralidad en la unidad bajo la forma de la religación "a través" de la participación. La "explicatio" es el lazo de unión entre unidad y pluralidad, la expresión plástica de la no distinción entre una y otra.

Es claro que la "complicatio" es consecuencia de la "coincidentia oppositorum". Si lo múltiple existe, y no como contrapuesto a Dios, debe estar unificado, "complicado" en él [122]. A su vez, la inseparabilidad, la no distinción entre Dios y el mundo, y en último término la "coincidentia oppositorum" exige que el mundo, supuesto que es, no pueda concebirse sino como un despliegue de la máxima unidad.

El Cusano no intenta por este medio desvelarnos en su interna inteligibilidad el problema de lo uno y de lo múltiple. Tal pretensión sería contraria al método de la "docta ignorantia". La "complicatio-explicatio" es, después de todo, un símbolo para ahondar intelectivamente en la incomprensibilidad de la relación existente entre Dios y el mundo. Y el presupuesto para entender lo incomprensible es comprender que permanecerá siempre ignorado.

---

122 *Ibid.,* II, 3, 69.

10. «Contracción» y relacionismo universal.

La doctrina de la *contractio* es, según el Cusano, la mejor aclaración—sin salirse de la incomprensibilidad fundamental—de la "complicatio-explicatio" [123].

El universo es una contracción de lo absoluto, el absoluto mismo de una manera contracta. Pero la contracción se realiza siempre en algo determinado, en esto o en aquello, en el individuo en una palabra [124]. En consecuencia, el universo no es algo por sí subsistente, tampoco un mero ser de razón; no es siquiera el conjunto indiferenciado de todos los individuos, sino que consiste en ese "contraerse" de la esencia absoluta al contenido entitativo de cada ser particular. De esta forma intentó el Cusano, siempre fiel a la idea de la concordancia, conciliar el realismo exagerado con el nominalismo [125].

El mundo no es ningún ser concreto, tampoco está en éste o en aquél individuo, sino que es en cada uno de ellos, de una manera contracta, todo lo que los demás individuos son en sí mismos, según su individualidad. El universo aparece en su ser de tal cuando cada individuo se considera no independientemente y de por sí, sino como una contracción que incluye a todos los demás individuos, que a su vez son también contracciones [126].

Cada individuo está según esto configurado en su ser y en su modo de ser por la totalidad de los restantes. Todo está en todo—*quodlibet in quolibet*—, puesto que cada individuo es el todo de una manera contracta. Cada ser particular encubre en sí a todos los demás [127]. Esto no significa que cada individuo sea indiferenciado e idéntico con los demás, ni tampoco que esté en ellos según su propia individualidad. Se trata de algo intermedio; todo individuo está *realiter* en cada uno de los demás, pero según el modo de ser de éstos [128].

De aquí resulta un relacionismo universal que históricamente pu-

---

123 "Unde, quando recte consideratur de contractione, omnia sunt clara." *Ibid.*, II, 4, 73.

124 "Contractio dicit ad aliquid, ut ad essendum hoc vel illud." *Ibid.*, II, 4, 75.

125 DEMPF, A., *Meister Eckhart*, Freiburg/B., 1960, pp. 119-20.

126 *Doct. ign.*, II, 4, 74; VOLKMANN-SCHLUCK, *l. c.*, p. 53.

127 "Quodlibet in quolibet" es el título del c. 5 del l. II de *Doct. ign.*; "In qualibet enim coreatura universum est ipsa creatura, et ita quodlibet recipit omnia, ut in ipso sint ipsum contracte." *Ibid.*, p. 76.

128 *Ibid.*, II, 5, 77.

diera estar emparentado con el de Ockham; pero el sentido es muy distinto en uno y otro caso. Para Ockhman el relacionismo significa que ningún ser fuera de Dios tiene una completa sustantividad, porque respecto a la omnipotencia divina todo es relativo; no hay esencias inmutables, sino que todo depende, en su ser y en su esencia, de la voluntad de Dios. Esto supuesto, no hay ningún inconveniente en que el Omnipotente pueda poner en relación las cosas más dispares. Para el Cusano, por el contrario, el relacionismo universal radica *formaliter* en la presencia de Dios en todo ser. Aquél es un relacionismo externo, éste es interno, fundado en una realidad interna que por ser la más universal pone en comunicación a todos los individuos en cuanto que se comunica *indivisibiliter* a cada uno de ellos [129]. Cada individuo está, pues, en todos los demás y todos los demás en él, aunque esa manera de estar varíe en cada caso y se adapte a la naturaleza propia del sujeto de inhesión [130].

Se trata, por tanto, de un relacionismo constitutivo, íntimo y radical: *Constitutivo*, en cuanto que las cosas tomadas de por sí e independientemente de las demás no pueden en modo alguno subsistir. Todo ser es, según esto, un con-ser, si se permite la expresión [131]. *Interno*, porque el objeto de la relación es interno, existe, de una manera contracta, dentro de la cosa misma que se relaciona. El sol, por ejemplo, se relaciona con todos los demás seres en cuanto que éstos están en él de una manera contracta. De aquí a la monadología de Leibniz queda muy poco camino por recorrer [132]. *Radical*, ya que al ser Dios en infinita intensidad y concentración, lo mínimo, ninguna criatura puede ser ya el centro del universo; ni la tierra ni el sol ni ningún otro planeta. Dios es el centro del Sol, de la Tierra y de todo cuanto en el Universo existe [133].

---

129 "Non est ergo aliud dicere 'quodlibet esse in quolibet' quam Deum per omnia esse in omnibus et omnia per omnia esse in Deo." *Ibid.*, p. 76.

130 "... quodlibet in universo est ipsum universum, quamvis universum in quolibet sit diverse et quodlibet in universo diverse." *Ibid.*, p. 77.

131 "Quiescunt igitur omnia in quolibet, quoniam non potest unus gradus esse sine alio." *Ibid.*, p. 78.

132 No se afirma con ello una influencia directa del Cusano sobre Leibniz; pero sí es probable una influencia indirecta a través de G. Bruno. Como quiera que sea, el sistema leibnizano tiene analogías sorprendentes con la doctrina de N. de Cusa.

133 "Qui igitur est centrum mundi, scilicet Deus benedictus sille est centrum terrae et omnium sphaerarum atque omnium, quae in mundo sunt." *Doct. ign.*, II, 11, 101. Que el Cusano sea o no precursor de Galileo o de Co-

La doctrina de la "contracción" representa además la superación del dualismo que, en mayor o menor medida, domina toda la filosofía antigua. Como "explicatio Dei", bajo la forma de la "contracción", no se puede considerar al mundo como contrapuesto a Dios. (Así tiene a su vez una justificación la idea de la "coincidentia oppositorum"). En el fondo los seres creados, aunque distintos entre sí, no se oponen tampoco irreductiblemente por estar mutuamente implicados. Cada individuo es una perspectiva del todo al que representa *totaliter* y bajo un aspecto diferente del representado por los demás. Merced a ello consiste el mundo en una maravillosa armonía [134].

11. Sentido de la creación.

Como para todo teólogo cristiano, la idea de creación es para el Cusano un presupuesto fundamental [135]. Pero aquí nos interesa ver el sentido que esta verdad tiene y las consecuencias que de ella se derivan.

El mundo es una "explicatio Dei" bajo la forma de una "contractio absoluti". ¿Pero cómo se verifica esto? De no existir algo que "justifique" el tránsito de lo idéntico a lo explicado, de lo absoluto a lo contracto, habría que admitir por necesidad un emanatismo panteísta.

La creación es, por de pronto, el acto por el que Dios "explica" el ser de las cosas. La explicación es sólo posible en y a través de un acto creador [136]. Pero este acto creador no es simplemente algo que se requiere; su función es no sólo hacer posible la "explicación" de Dios en el ser del mundo, sino determinar la índole de esta "expli-

pérnico me parece una cuestión muy secundaria. Antes de aclarar ese problema histórico, sería muy conveniente analizar si la concepción del Cusano es o no incompatible con una concepción *astronómica*, en la que la Tierra fuera el centro del universo. De todas formas, si es incompatible con dicha concepción, será también, por la misma razón, incompatible con un sistema heliocéntrico. Aunque N. de Cusa era un gran conocedor de las ciencias naturales y un estudioso diligente de la astronomía, su ocupación y también su punto de vista fue siempre, dicho en términos generales, la ciencia de lo absoluto. Los problemas "positivos" eran estudiados *sub absoluti ratione formali*.

134 *Doct. ign.*, I, 11, 22; *Apologia*, p. 17.

135 No se preocupa de demostrar esta verdad, pero las alusiones a ella son muy numerosas. Cfr., p. ej.: *Doct. ign.*, II, 2, 66-7; *De non aliud*, c. 24, pp. 56-7; *De conjecturis*, I, 3, P, f. 41 v.-42 r.; *De ludo globi*, f. 152 ss, P.

136 "... creando explicavit Deus caelum et terram." *Apologia*, p. 28.

cación". El mundo es "explicación" de Dios únicamente en cuanto creado. El mundo es creado cuando empieza a ser y continúa siendo creado en tanto que es. El ser criatura no es, pues, una denominación extrínseca, sino una razón intrínseca, constitutiva del ser finito. Por ello, cuando el Cusano rechaza la acusación de panteísmo, recurre a la idea de creación que hace imposible la identidad entre creador y criatura [137]. La creación es el fundamento inmediato de la diferenciación—entendida ésta en el sentido ya explicado—entre Dios y mundo. Como acto en el que se verifica la "explicación" y como modo originario y constitutivo de esa misma "explicación" es la creación lo que realmente "media"—mediación en el sentido de religación—entre Dios y el mundo. La "complicatio-explicatio" viene a ser una expresión plástica de la idea de creación, un símbolo, como he dicho antes, de la relación existente entre creador y criatura [138].

Como producción de la nada [139], es la creación por otra parte la *ratio formalis* por la que tampoco un estricto dualismo es posible. Crear de la nada es, en el fondo, crear *desde* y *de* sí mismo [140]. Nada de cuanto es existe previamente a la creación y como contrapuesto a Dios [141]. La idea de la *creatio ex nihilo* confirma la idea de la "coincidentia oppositorum". Si todo cuanto entre los seres finitos se nos manifiesta como opuesto entre sí procede de un único principio, en ese principio uno y único todo debe existir "coincidencialmente". Todo cuanto es y en la medida en que es, es gracias a su principio, y todo es en cuanto que dicho principio lo hace ser y le da el ser, puesto que no hay sino un único ser que sea origen del ser. Dios es el único fundamento del mundo, y lo es mediante la creación [142]. La idea de la "contracción", como expresión de la constitución unitaria del mundo, y de la religación a su principio, es por ello un *efecto formal* de la creación.

Como acto libre [143], la creación da razón de la perfección del mun-

---

137 *Ibid.*, p. 16.

138 SCHULZ, W., *l. c.*, p. 17.

139 *De possest*, P, f. 183 r., 5; *De principio*, n. 33, p. 10 r.

140 "... de nullo alio (Deus) creat, sed ex se." *De possest*, P, f. 183 c., 19.

141 "Deus est causa efficiens materiae..." *De ludo globi*, II, f. 16 r., 34. Piénsese en el profundo significado que tiene el hecho de que Santo Tomás se planteara, como un caso especial, el problema de si la materia prima fue creada por Dios. *S. Th.*, I, 46, 2.

142 *De beryllo*, c. 28, pp. 36 ss.; *Doct. ign.*, II, 2, 66-7.

143 *De beryllo*, c. 23, pp. 29-30; *Cribatio Alchoran* (a. 1461), II, c. 2, P, f. 134 r., 32; *De ven. sap.*, c. 27, P, f. 212 v., 34.

do. Dios no se ve necesitado a crear, sino que crea porque y como quiere. Pero su libertad "ad extra" es la expresión de su bondad. El mundo no procede sino del Bien que libremente se comunica, y por ello no puede menos de ser bueno y perfecto en sí [144].

Por ser creado el mundo es constitutivamente temporal, de forma que aunque nunca hubiera comenzado a ser, sería igualmente temporal. En un sentido formal, la temporalidad no radica en el tiempo, sino en la finitud subsiguiente a la creación. A su vez, como creado por un principio eterno y en cuanto religado a dicho principio es el mundo realmente eterno de alguna manera, participa de la eternidad, es una "aeternitas principiative contracta" [145].

La idea de creación determina también el concepto de materia. La materia no es, por supuesto, como para la filosofía griega, algo contrapuesto a Dios y precedente a la "creación" (en realidad tal concepto de materia hace imposible la idea de creación), tampoco es creada en cuanto tal como pura posibilidad, sino que aparece siempre como una posibilidad concreta, contraída en esto o aquello. Como pura posibilidad—aquí está la novedad—la materia no es indeterminada e imperfecta, sino que coincide con Dios y es Dios mismo. Es decir, la pura posibilidad representa lo mínimo dentro del orden de la posibilidad, lo infinitamente posible podríamos decir; y lo mínimo en cualquier orden coincide siempre con lo máximo, con Dios [146].

Como creadas de la nada, las cosas dependen totalmente de Dios hasta tal punto que su ser consiste ni más ni menos que en esta dependencia. Se podría hablar de una relación trascendental de las cosas a Dios. El ser de las criaturas consiste, por tanto, en ser una participación. La participación no es algo que le adviene al ser de las cosas, sino que éstas son en la medida en que participan [147]. La participación, como correlato de la creación, es lo que hace posible la realidad simultánea—no opuesta—de lo absoluto y lo contracto, del universo y los seres particulares, del creador y la criatura, del ser

[144] "Quare perfectus valde (scil. mundus) quia secundum Dei optimi liberrimam factus est voluntatem." *De ludo globi*, I, f. 154 r., 46.

[145] *De dato patris...*, III, p. 78; *Doct. ign.*, II, 2, 66-7.

[146] *Doct. ign.*, II, 8, 84-89. Lo importante, sea cual fuere el valor de la prueba, es la idea dominante de que Dios es el *único* fundamento del universo. Cfr. *De beryllo*, c. 28, pp. 36 ss.

[147] *Doct. ign.*, II, 2, 65-7.

y los seres[148]. La creación viene a ser, por este medio, el fundamento de la doctrina del ser. Es muy notable que el Cusano, al hablar de Dios como del ser absoluto, añade inmediatamente: "quem creatorem omnium quae sunt credimus"[148']. No hay propiamente una doctrina de Dios, del mundo, del hombre y además una doctrina del ser, sino que aquellos tres temas fundamentales son considerados desde el punto de vista de esa relación de actividad creadora de Dios con respecto al mundo y al hombre. El problema del ser se plantea sólo dentro del horizonte de dicha relación[149].

12. Idea de lo infinito.

La creación *ex nihilo* es un acto de la mente divina, que debe ser omnipotente e infinita, dado que el producir algo de la nada exige la máxima potencia[150]. La creación sólo puede ser llevada a cabo por un espíritu infinito.

El Cusano alude con mucha frecuencia a la infinitud de Dios. Según el "De docta ign." parece ser éste el nombre que con más propiedad, o mejor dicho, con menos impropiedad se puede aplicar a Dios (v. L, I, c. 26). La "coincidentia oppositorum" es la nota más característica de Dios en relación al conocimiento que nosotros podemos tener de El; pero lo que fundamenta y exige dicha coincidencia es la infinitud. El ser infinito lo es todo simultáneamente *penitus in actu,* lo mismo que la línea infinita es simultáneamente triángulo y círculo. Por eso no admite alteridad ni oposición respecto de sí mismo[151].

Frente a la concepción griega el cristianismo reconoce y enseña el valor positivo de lo infinito desde el primer momento. Sin embargo, según algunos historiadores, es Nicolás de Cusa el primero que se propone conscientemente sacar todas las consecuencias de esta doctrina[152]. Para Aristóteles es lo infinito siempre lo meramente po-

[148] HIRSCHBERGER, *l. c.*, p. 473; *De dato patris...*, II, p. 76. Aquí están equiparados "participare" y "contrahere"; *De genesi,* V, p. 125.

[148'] *De ludo globi,* II, P, f. 161 r.

[149] VOLKMANN-SCHLUCK, *l. c.*, 51-52.

[150] "Non enim esset mens divina omnipotens si non nisi de aliquio aliquid facere posset." *De ludo globi,* I, P, f. 157 v., 40.

[151] "Infinitas enim non compatitur secum alteritatem, quia, cum sit infinitas, nihil est extra eam." *De visione Dei,* c. 13, f. 105 v., 29.

[152] Cfr. HEIMSOETH, l. c., p. 75; BREDOW, G. von, *Schriften des N. von Cues, vom Globusspiel,* Hamburg 1952, XXV.

tencial, toda actualidad es por el contrario finita. Para el Cusano, en cambio, lo infinito es en acto todo lo que lo finito contiene sólo de una manera potencial. En oposición a la filosofía antigua en general sostiene que lo infinito es la medida propia y adecuada de todo cuanto existe [153]. No es ya la limitación lo positivo, tanto en el ser como en el conocer—frente al no ser de la materia potencial e ilimitada—, sino que el fundamento y razón formal, tanto del ser como del conocer, es siempre lo actualmente infinito [154].

El universo es, por su parte, una "expresión", una "explicación" de la infinitud misma de Dios; debe ser por ello "infinito", con un tipo de infinitud real, aunque privativa y contracta [155]. El mundo es "infinito", ilimitado espacial y temporalmente. Esta infinitud, privativa y contracta, no pasa de ser una imitación de la infinitud "negativa", propia de Dios; pero como tal imitación es el reflejo más perfecto posible de lo actualmente infinito. Gracias a ello es el universo "quasi Deus occasionatus", "Deus creatus", "infinitas finita" [156].

13. Espíritu infinito y espíritu finito.

En su filosofía sobre el espíritu está el Cusano muy influido por el M. Eckhart. Dios es, según Eckhart, espíritu y conocimiento; su conocer es el fundamento de su ser, y no al contrario [157]. Por lo que a mí me consta, Nicolás de Cusa no llegó nunca a hacer tal afirmación, sin embargo acentúa y pone muy de relieve la "espiritualidad" de Dios. El espíritu no es concebido como un atributo "resultante" de la esencia divina, del *ens subsistens*. El espíritu es subsistente, pero por sí mismo, es el puro entender que coincide con el ser mismo de Dios [158].

El espíritu, como pura intelección, penetra toda la actividad divina y es, podríamos decir, la "ratio formalis", el fundamento de dicha

---

[153] "Est igitur adaequatissima et praecisissima omnium essentiarum mensura infinita essentia." *Doct. ign.*, I, 16, 32.

[154] *De non aliud*, cc. 3 y 6.

[155] *Doct. ign.*, II, 1, 64.

[156] *Ibid.*, II, 2, 68. Esto no es incompatible con la idea de la desproporción entre lo finito y lo infinito. Dicha desproporción no debe concebirse como un abismo infranqueable que *separa y contrapone* ambas realidades. En ese caso se trataría de dos realidades finitas y, por lo mismo, no habría entre ellas una desproporción esencial. Lo finito es siempre *en* y *por* lo infinito.

[157] Cfr. DEMPF, A., *l. c.*, p. 46.

[158] *Doct. ign.*, II, 2, 66; 3, 70.

actividad. Por ello es la creación, *formaliter*, un acto de la inteligencia [159]. A más de crear, el entendimiento divino conserva y gobierna a los seres. El espíritu de Dios es, según esto, el ser de todo cuanto existe y la actividad de cuanto obra, una "vis entificativa" [160].

Las cosas reciben su individualidad en cuanto que son "término" de la inteligencia infinita de Dios. Por ello tiene la individualidad un sentido positivo. Más bien que una realización imperfecta de un número limitado de formas, es todo individuo el "testimonio" inmediato de un espíritu creador infinito [161]. Por ello es toda criatura—no sólo el universo—"infinitas finita", "Deus occasionatus", "Deus creatus" [162]. La individualidad no es, como para Ockam, un mar amorfo de seres particulares, sino que está religada a un espíritu infinito del que recibe su perfección. Por ello es todo ser particular perfecto en sí y no apetece poseer una naturaleza distinta de la propia [163].

Esta es también la razón de que la variedad de individuos sea prácticamente infinita [164] y de que no pueda haber dos individuos que coincidan, por más semejantes que sean entre sí. Cada individuo representa a su manera al espíritu infinito; si se limitara por el contrario a ser una imitación de una especie finita, llegaría un momento en que la fecundidad de tal especie se agotara. Los individuos se limitarían entonces a ser meras repeticiones de lo mismo y no se distinguirían entre sí sino de una manera puramente externa.

Conocer a un individuo significa para el Cusano conocer todos los demás, incluso conocer a Dios mismo, puesto que el espíritu infinito está presente en cada uno de ellos y merced a eso cada individuo implica en sí a todos los demás. Para la escolástica en general, el fundamento de la incognoscibilidad del individuo radica en que la mamateria—que es impenetrable al espíritu—es el principio de individuación. Para el Cusano, la razón de esa misma incognoscibilidad no es otra que la infinitud "concentrada" del individuo, el hecho de ser éste una participación "contracta" del ser infinito [165].

---

159 *De genesi*, III, pp. 116-17.

160 *De mente*, c. 7, pp. 74-5.

161 "... intentio divini intellectus... ipsius Dei creatoris." *De beryllo*, c. 36, p. 49; "intentio voluntatis omnipotentis". *Ibid.*, c. 23, p. 29.

162 *Doct. ign.*, II, 2, 68.

163 *Ibid.*

164 "Quomodo enim infinita virtus aliter quam in varietate apparere potest?" *Da dato patris*, IV, p. 80; *De Genesi*, II, pp. 111-12.

165 BLUMENBERG, *l. c.*, pp. 19-20.

La doctrina sobre el espíritu infinito determina a su vez la idea de la naturaleza y actividad del espíritu finito. Como "imago Dei"[166], el hombre, que se define por su inteligencia[167], debe participar de la actividad creadora propia del entendimiento divino. El espíritu es siempre creador. *Stricto sensu*, sólo Dios puede crear. La capacidad creadora del espíritu finito es, por tanto, *sui generis*.

La mente divina es una *vis entificativa;* su concebir las cosas equivale a darles el ser, a constituirlas a todas ellas en la verdad. La mente humana es una *vis assimilativa*. También ella "crea" un mundo que le es propio, el mundo de las "conjeturas" como instrumentos de asimilación a la verdad de las cosas[168]. Respecto a esta "universitas assimilationis rerum" el espíritu humano es causa eficiente, formal y final, lo mismo que Dios lo es respecto a los seres "reales"[169]. De esta forma y en esta medida es el hombre "similitudo divini intellectus in creando"[170].

El conocimiento es una "assimilatio" entendida no como la reproducción de algo objetivo, sino como "ars", que no es a su vez una imitación, sino una reconstrucción de la naturaleza[171]. El mundo conjetural es una representación de nuestro espíritu. Este extrae de sí mismo sus conjeturas, lo mismo que Dios crea, extrae de sí mismo el ser de lo real[172].

El fin del conocimiento es siempre el espíritu mismo[173]; lo cual significa que todo conocer tiende en el fondo a un autoconocimiento. Mas para conseguir éste, nuestra mente necesita ser excitada por lo sensible[174]. Para llegar a sí misma le es imprescindible dar un rodeo a través de las cosas.

Como consecuencia de la desproporción entre lo finito y lo infinito

---

166 "Die ganze Metaphysik des Nicolaus von Cues beruht zuletzt in einer gleichnishaften Auslegung des Menschenwesens als der imago Dei." VOLKMANN-SCHLUCK, *l. c.*, XV.

167 "Homo est suus intellectus..." *Doct. ign.*, III, 4, 131.

168 "Divina mens concipiendo creat, nostra concipiendo assimilat notiones seu inteellctuales faciendo visiones; divina mens est vis entificativa, nostra mens est vis assimilativa." *De mente*, c. 7, p. 75; c. 3, p. 57.

169 *De conjecturis*, I, 3, P, 41 v.-42 r.; BLUMENBERG, *l. c.*, pp. 49-50.

170 *De beryllo*, c. 6, p. 7. Cfr. VOLKMANN-SCHLUCK, *l. c.*, p. 79.

171 Cfr. BLUMENBERG, *l. c.*, pp. 55-56; BREDOW, G. von, *l. c.*, XXVI.

172 *De conjecturis*, ibid.

173 *Ibid.*

174 "... vis mentis... non potest in suas operationes, nisi excitetur a sensibilibus." *De mente*, c. 4, pp. 60-1.

el mundo conjetural de nuestro espíritu no puede llegar a adecuarse nunca con la verdad misma, propia sólo del espíritu infinito. Esa verdad continúa siendo, sin embargo, el objeto de nuestro conocimiento. Por ello el "desiderium intellectuale" no nos es accidental, sino que es nuestra misma inteligencia—y la inteligencia es el ser del hombre—en cuanto que "*ex natura*" tiende indefectible pero indefinidamente hacia la unidad infinita de la verdad[175].

MARIANO ALVAREZ GÓMEZ

[175] "Unde sapientia; quam omnes homines, cum natura scire desiderent, cum tanto mentis affectu quaerunt... Aeterna et infinita sapientia, cum in omnibus reluceat, nos allicit, ex quadam praegustatione effectuum, ut mirabili desiderio ad ipsam feramur... Et dulce est omni spiritui ad vitae principium quamvis inaccessibile continue ascendere... Et sic evenit, ut inaccessibilitas sive incomprehensibilitas infinitatis vitae suae sit sua desideratissima comprehensio." *De sapientia,* I, 9 ss.; "Ducitur ergo desiderium per principium aeternum, a quo habet quod est desiderium, ad finem sine fine, et hic est infinitus." *De visione Dei,* c. 16, P, f. 107 v., 27.

Tradición agustiniana acerca de los niños que mueren sin el bautismo

PERIODO POSTRIDENTINO

El presente artículo es continuación de otro que hace poco más de un año apareció en esta revista con el mismo título [1]. Se cumple así nuestro propósito de recoger y presentar en ordenada síntesis toda la tradición agustiniana en torno al futuro destino de los niños que mueren sin el bautismo. En aquella ocasión limitábamos nuestro estudio a la escuela agustiniana en su primer período. Ahora nos interesamos por la opinión de la misma desde Trento hasta nuestros días.

Concilio de Trento.

La escuela agustiniana estuvo dignamente representada en la asamblea tridentina por Jerónimo Seripando. Un buen número de estudios monográficos publicados recientemente, que tienen como base las actas conciliares y gran parte de los escritos originales que se conservan, ponen de relieve la gran personalidad teológica de este agustino, guardián celoso del patrimonio doctrinal de su propia escuela y defensor acérrimo de la causa católica frente al error y la herejía [2]. Dada su autoridad y competencia en el campo teológico, im-

[1] Cfr. La Ciudad de Dios, 1962, pp. 201-228.

[2] Cfr. Jedin, H., *Girolamo Seripando,* 2 vols., Würzburg 1937; Gutiérrez, D,. "Concilio Tridentino y notas acerca de Sepirando", en La Ciudad de Dios, 1952, pp. 603-620.

porta sobremanera conocer su punto de vista personal con relación al tema propuesto.

Conviene notar ya desde un principio que por esta vez no se hace eco de las opiniones de los teólogos y doctores de su Orden, y sí de la revolucionaria idea lanzada en pleno concilio por Fray Tomás de Vío, el célebre comentarista del Doctor Angélico. Defendía Cayetano que "los niños de los fieles cristianos, cuando es imposible administrarles el bautismo, pueden salvarse por el deseo y oraciones de sus padres, y esto no sólo por un privilegio singular, sino en virtud de una ley común y ordinaria de Dios" [3].

La tesis enunciada es sólo en parte original. Nos consta que otros teólogos anteriores a Cayetano hicieron ya alusión a la fe de los padres como medio apto para abrir las puertas del reino de Dios a los niños que mueren en el seno materno. Juan Gerson, por ejemplo, que muere el año 1429, no ve por qué razón la misericordia de Dios ha de estar necesariamente vinculada en su ejercicio santificador a las leyes comunes de la tradición cristiana, y a los mismos sacramentos, de tal manera que no pueda Dios mismo, sin derogar ni perjudicar en lo más mínimo la ley ordinaria, consagrar y salvar a estos niños, aplicándoles el bautismo de su gracia o la virtud del Espíritu Santo [4]. Otro gran escritor de la misma centuria, Gabriel Biel, recoge y expone, aunque tímidamente, la misma idea. Nadie, dice, puede gloriarse de conocer los inescrutables designios de Dios. Con todo, cae dentro de lo posible que el Omnipotente haya previsto y aprobado con eterno decreto ciertos medios de los cuales podría servirse, según su beneplácito, para santificar, sin remedio exterior visible, a quienes, aun antes de nacer, El pretende salvar [5]. Tanto Gerson como Gabriel Biel hablan de un medio con carácter de extraordinario, particularidad que complica la cuestión, dejando el problema fundamental sin resolver. Ambos reconocen y confiesan con toda sinceridad, que sobre este punto no podemos tener certeza alguna, a no ser por revelación [6].

Cayetano va más adelante—y en esto está precisamente su originalidad—al presentar el mismo remedio, también previsto por Dios, como algo normal en la presente economía y en el actual plan divino

---

[3] *Commentaria in Summam Sancti Thomae,* III, q. 68, aa. 2 y 11

[4] Cfr. *Sermo de nativitate Virginis Mariae, Opera omnia,* III, París 1606, p. 133.

[5] *In IV Sententiarum,* d. 4, q. 2, dub. 2.

[6] Cfr. GERSON, J., *ibid.*

de salvación. La diferencia es notable en cuanto que allí donde sus predecesores hablaban de posibilidad a título de excepción, Cayetano generaliza y concede a este medio rango de ley providencial común y ordinaria. Se mantiene que el bautismo de agua es necesario, pero no con necesidad de medio absoluta y universal, ya que en multitud de casos la salvación de los niños que mueren sin el bautismo sería todavía posible de ley ordinaria por el camino de la fe y buena voluntad de sus padres.

Sabido es que Cayetano propuso esta doctrina a la consideración de los Padres conciliares reunidos en Trento. Es verdad que lo hizo con mucha cautela y exquisita prudencia, haciendo constar que estaba dispuesto a corregir la fórmula, incluso a retirar la proposición si así se lo exigía la Iglesia; pero también es cierto que personalmente puso todo su entusiasmo al servicio de esta causa, derrochando ingenio para conseguir que triunfara. Por las actas conciliares sabemos que la propuesta mereció la repulsa de la casi totalidad de los Padres. Los únicos que la defendieron fueron Seripando y el General de los Dominicos. Gracias, principalmente, a la eficaz y enérgica actuación de nuestro teólogo se ahuyentó el peligro, viéndose Cayetano una vez más libre de anatemas. Sería hasta injusto, dijo en público Seripando, condenar como herética una doctrina sin haber estudiado antes su contenido. La nueva opinión presenta en su favor una serie de argumentos escriturarios no despreciables. Merece, por otra parte, ser tratada con benevolencia, no sólo en atención a su autor, sino también porque es humilde y sin pretensiones: sólo pide para sí un lugar entre las muchas opiniones que se dicen probables [7]. Además, no hay que olvidar que existe un paralelismo entre los dos textos bíblicos en los cuales se hace mención de la necesidad del bautismo y de la eucaristía [8]. Si en su lectura original el texto que alude a la necesidad de la eucaristía admite una interpretación en sentido amplio, ¿por qué razón hemos de ser más exigentes con el 3, 5, de San Juan, sometiéndole a una exégesis más detallada y minuciosa hasta forzar la conclusión de que en él se inculca una necesidad de medio absoluta? Seripando no excluye la posibilidad de una recta interpretación de la frase bíblica sobre la necesidad del bautismo en un sentido menos

---

[7] Cfr. *Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum..., nova collectio*, edit. Soc. Görres., Friburgo-B. 1901-1938, V, pp. 960, 966.

[8] *Ioann.*, 6, 54; 3, 5.

rigorista. Dan pie para opinar así San Agustín y Santo Tomás, quienes favorecerían la exégesis más benigna del texto *Nisi quis renatus fuerit*, etc. Siempre desde el mismo plano, y a propósito de la fe invocada por Cayetano en favor de su teoría, hace la siguiente reflexión: "Si condenamos la proposición de Cayetano, se deduciría que la sola fe poseía mayor eficacia entre los antiguos que entre nosotros" [9]. Calificó de temeridad el proceder con ligereza en un asunto en el que se ventilaba nada menos que la salvación o condenación de innumerables almas. Frente a una mayoría contraria en el primer momento, lograba de la asamblea se abstuviera de dar un voto definitivo sobre una cuestión poco clara, que requería un nuevo y desapasionado estudio. El debate se prolongó hasta poner de manifiesto que la doctrina de Cayetano no merecía ser condenada bajo ningún concepto [10].

En otro momento de su vida, evocando las trabajosas jornadas tridentinas, reproduce al vivo en un estilo brillante todo el proceso de la discusión y reprueba indignado la conducta de algunos de los allí presentes, los cuales, movidos de un falso celo y procediendo poco noblemente, pusieron en serio peligro la buena fama del teólogo dominico [11]. En un *Sermón sobre el Símbolo de los Apóstoles* hace un elogio sincero y conmovedor de Cayetano y una pública apología de su doctrina: Dudaron algunos, dice, de la ortodoxia de aquel hombre santo, de vida inocentísima, buen católico, religioso y humilde, cuya doctrina era tenida por todos en gran estima y juzgada de excelente calidad, conforme en todo con los principios de la fe. Refiriéndose luego a la remisión de los pecados, recuerda a los fieles de su diócesis que en todo hombre, ya desde el primer instante de su existencia, existe un pecado cuyo perdón se obtiene por el sacramento del bautismo, el cual, según la doctrina comúnmente admitida, puede ser substituido por el bautismo de sangre o de deseo en los adultos, y únicamente por el bautismo de sangre en los niños que mueren antes del uso de razón. ¿Cuál será entonces, se pregunta lleno de ansiedad, la suerte de tantos niños que nunca fueron bautizados

---

[9] Cfr. *CT*, XII, pp. 759 ss.; JEDIN, H., *ob., cit.*, I, p. 433; MICHEL, A., *Niños que mueren sin el bautismo*, Madrid 1958, p. 93.

[10] Cfr. JEDIN, H., *ibid.*

[11] SERIPANDO, G., *Prediche sul Simbolo degli Apostoli*, Salermo 1858, pp. 294 ss.: "Non mancarono alcuni, i quali non so da chi furono mossi, non so da che zello commossi, esposero quel articolo come degno di dannazione et anathema; niente di meno! Per volontà di Dio non bostarono nè con dottrina nè con favore ad ottenerlo..."

ni con el agua ni en su propia sangre?... ¿Cuál será su futuro y eterno destino?... ¿Tendrá razón la mayoría que opina se condenan inevitablemente y sin remedio?... ¿Es que la voluntad salvífica de Dios y su infinita misericordia no tienen otros recursos para fijar un medio suplementario de reparación, que no siempre tenga que ser privilegio especial para unos pocos, sino generosa y ordinaria providencia para todos en orden a evitar tamaña catástrofe? ¡Todo es posible! La respuesta de Seripando está inspirada por un íntimo y profundo sentido del misterio: Dios es el único que podría contestar satisfactoriamente a esta serie de interrogantes. Dejemos que en su tribunal se discuta y ventile la causa. Mientras tanto, no privemos de toda esperanza a los padres que, sin poder remediarlo, vieron morir a sus hijos sin el bautismo; y no se repruebe, antes bien alábese la prudente y buena costumbre de aquellos que se ofrecen a Dios por sus hijos en un generoso acto de fe, que bien pudiera ser aceptado por Dios en satisfacción de un pecado que no es personal en ellos, sino hereditario [12].

[12] Cfr. *ibid.*: "... di quel dono (se refiere al bautismo) et singolar beneficio di Dio hà bisogno ciascun uomo subito che comincia ad esser uomo, cioè, in quel momento che si coniunge l'anima col corpo, perché in quel momento stesso si trova in peccato, non già commeso da sé, ma contratto per l'inmonda, sporca et depravata origine nostra. Hà dunque bisogno della remissione di questo peccato... Ma qui nasce un gran dubbio, il quale io non so si deva dirlo ò pur tacerlo; ma bisogna pur dirlo trattando della remissione dei peccati. In questo stato la creatura o per infermità della madre o per la difficoltà del parto può morire; serà possibile che questo peccato in quello stato sia irremissibile di modo che non abbia la creatura che muore nel ventre dalla madre rimedio alcuno di salute, ma si deva giudicare di necessità dannata? Comunemente è stato stimato dai dottori che questi poveri fanciulli muoiano in stato di dannazione, e che non abbiano ordinario rimedio da potersi salvare, eccetto se Dio benedetto usasse con alcuni di loro grazia e privilegio speciale, il che sarebbe cosa miracolosa, come teniamo di S. Giovanni Battista santificato nel ventre di sua madre. Et tanto sopra questo dubbio è stato detto sino ai tempi nostri nei quali à un Dottore *di vita innocentissima, di dottrina non solo sana et cattolica, ma da tutti i dotti di questo secolo riputata eccellente di grado e degnità nella Chiesa principalmente* è parsa quella sentenza troppo dura e lontana dalla infinita misericordia di Dio, che abbia lasciato uno stato naturale dell' uomo nel quale possa morire senza rimedio si salute. Perciò dice che sarebbe buona e irreprensibile cautela in questo caso quando si dubita della morte del fanciullo nel ventre della madre, che dal padre e dalla madre s'ofrisse a Dio invocando la Santissima Trinità e lasciando la discussione e il giudizio di questa causa al tribunale di Dio. Chi sà (dice questo santo uomo) se la bontà di Dio se degnarà per la salute dell fanciullo accettar la fede del padre et della madre? Chi sà si per la salute dell fanciulo se degnarà misericordiosamente ricevere in luogo del battesimo questa oblazione del padre et della

Han transcurrido varios años y vemos que Seripando aún sigue proclamando en público y con el mayor entusiasmo la ortodoxia de aquella "doctrina nueva y llena de piedad que un día en condición de simple padre conciliar tuvo que defender en Trento". Es evidente que la sentencia de Cayetano se constituyó desde el primer momento en su tesis favorita.

Universidad de Salamanca.

Mientras Seripando se empeñaba en la defensa de la más benigna de las opiniones en torno a la suerte de los niños que mueren sin el bautismo, el selecto grupo de agustinos que enseñaban en la Universidad salmantina a finales del siglo XVI y principios del XVII, y a quienes se viene calificando de "tomistas independientes", optaron por la solución intermedia de la sola pena de daño, tradicional y comunísima en las distintas escuelas desde los albores de la Escolástica. Según hemos podido constatar, son muy contados los que se han planteado este problema de una manera explícita. Sólo encontramos alguna que otra alusión a través de la cual nos es dado conocer en parte su modo de pensar sobre este punto concreto. Vaya como primer testimonio la respuesta de Fray Luis de León a los que objetaban que la causa de la reprobación no puede ser la previsión de la repugnancia a la gracia divina por parte de los prescitos, según consta por los niños que mueren sin el bautismo, los cuales *se condenan* sin haber rechazado ninguna gracia. Contesta el vate salmantino diciendo que también estos niños rechazaron de algún modo la gracia en Adán, motivo por el cual son dignos de eterna condenación. Y si Dios no

---

madre fatta no solo con fede ma con desiderio di poterlo battezzare? Chi sà se il pietoso Signore considererà che quivi non intraviene dispregio del Santo Sacramento del battesimo, ma solo l'impossibilità di battezarlo? Chi può sapere che siccome il martirio basterebbe a salvare il fanciullo ammazzato per lo nome di Cristo nel ventre della madre, così non basterebbe a salvarlo la fede del padre e della madre con la volontà e col desiderio, dove possibile fosse di battezzarlo? E perchè questa opinione piena di pietà nella quale s'esalta la misericordia di Dio é nuova, l'autore come persona cattolica, religiosa et umile la scrisse sotto correzione, che tanto vuol dire quanto con animo di ritrattarla ogni volta che fosse riprovata dalla Santa Chiesa; ed io sotto la medessima correzione l'ho recita e alquanto più animosamente nel Concilio di Trento, dove io, ancora che in grado molto inferior di questo nel quale oggi sono, mi ritrovai, non mancarono alcuni uomini gravissimi... i quali proposero questo articolo come degno di dannazione..."

intervino milagrosamente, pudiendo muy bien hacerlo, para que tales niños llegaran a la edad adulta y con un acto personal decidieran sobre su propia suerte, fue porque su providencia lo dispuso todo con suavidad, y decidió no perturbar el orden del universo ni impedir el curso normal de las causas naturales y libres. Si, pues, los niños que mueren sin el bautismo se condenan—entiéndase esta palabra en un sentido amplio—, no es ciertamente por culpa de Dios, que en su providencia ordinaria ha previsto también para ellos los medios suficientes, sino por causa de las criaturas que, con o sin culpa, fallaron en la aplicación del remedio eficaz [13].

El P. J. Márquez está de acuerdo en que el cielo nunca será mansión para los niños que mueren antes de ser engendrados a la vida sobrenatural por el sacramento del bautismo: "Dios, dice él, es quien les cerró las puertas al remedio." Pero ¿en qué sentido?... En el ya explicado por Fray Luis de León; es decir, en cuanto que, respetando un orden preestablecido, permite se malogre el remedio, cuya aplicación inmediata depende de las causas segundas. Después de todo, termina diciendo, es un misterio que sólo tiene explicación a la luz de los hondos y secretos juicios de Dios, el único que sabe por qué esto es así y no de otra manera [14]. Ponce de León escribió un *Tratado sobre el pecado original* en el que es muy probable haya dejado consignada su opinión. Por tratarse de un manuscrito, no hemos podido consultar esta obra [15].

Como puede apreciarse, los testimonios aducidos resultan insuficientes y del todo imprecisos como para poder determinar la clase de pena que sufren estos niños que, según ellos no pueden salvarse. Si por nuestra cuenta, tratando de completar su pensamiento, afirmamos que la pena de sentido es ajena al castigo que sufren, lo hacemos en el ámbito de su propio sistema teológico, y de acuerdo con su doctrina acerca de la necesidad del bautismo y naturaleza del pecado original.

---

[13] Cfr. Fray LUIS DE LEÓN, *Opera omnia,* VII, Salamanca 1895, pp. 87 ss. Cfr. MUÑOZ IGLESIAS, C., *Fr. Luis de León, teólogo,* Madrid 1950, pp. 198 ss.

[14] MÁRQUEZ, J., *La espiritual Jerusalén,* Salamanca 1910, p. 250: "Murió el niño en el vientre de la madre cuando no bastó diligencia humana para aplicarle el sacramento del bautismo: Dios le cerró las puertas al remedio, El sabe por qué; dice San Agustín que son hondos y secretos sus juicios..."

[15] *De peccato originali,* cód. F. G. 2849, ff. 1-63, de la Biblioteca Nacional de Lisboa.

Sentencia agustiniana.

La sentencia agustiniana acerca del destino de los niños que mueren sin el bautismo, caída en olvido durante algún tiempo, vuelve a ser tomada en consideración en la primera mitad del siglo xiv, merced a la iniciativa de Gregorio de Rímini, por teólogos domésticos y extraños a la escuela. Con la Sagrada Escritura y la Tradición a la vista, y tomando como base la doctrina del Obispo de Hipona, los agustinos formularon su tesis en estos términos: Los niños que mueren antes de recibir el bautismo sufren no sólo la pena de daño, sino también una pena mitigada de sentido, que fundamentalmente consiste en la pena de fuego. Hugolino de Orvieto y Agustín Favaroni de Roma la defendieron con todo entusiasmo y hasta con ánimo apasionado en el período pretridentino [16]. Seripando—representante de la escuela y tradición agustiniana en Trento—quiso ignorarla en esta ocasión, adoptando una postura personalísima dentro de la propia escuela. Es curioso, pero no se conoce un solo agustino anterior a Seripando en el que su opinión pudiera tener un precedente. Es más: cuando nuestros escritores recitan la opinión de Cayetano, no hacen la más mínima alusión a su mejor y más célebre defensor.

A partir del siglo xvii nuestros mejores teólogos se declaran abiertamente partidarios de la misma sentencia, proclamando su origen y filiación agustiniana [17]. Se puede asegurar, sin temor a equivocarse, que es ésta la sentencia más común dentro de la escuela agustiniana en su época postridentina. El tan conocido trío italiano Noris-Berti-Belleli, con el español Pedro Manso y otros agustinos que sobresalieron en el cultivo de la ciencia teológica, hacen de ella una amplia exposición. El Cardenal Noris, creyendo prestar un excelente servicio a la causa agustiniana en general, y más en concreto a San Agustín y a la escuela que se honra de llevar su nombre, decidió enfrentarse con el adversario. Así lo refiere él mismo en el prólogo a su

---

[16] Cfr. DÍAZ, G., *art. cit.*, pp. 218 ss.

[17] Cfr., ex. gr., MARCELLIUS, M., *Institutiones theologicae*, III, Foliño 1846, p. 423: "Augustinianae tandem scholae theologi, post eorum magistrum Augustinum et Fulgentium innumerosque alios Patres ac theologos, firmissime tenent et nullatenus dubitant parvulos cum originaria culpa ex hac luce migrantes, non paena damni modo, hoc est Dei privatione, quae maxima paena est, sed paena quoque sensus seu ignis plecti, quamvis paena illa in comparatione adultorum mitissima sit, ut Augustinus loquitur."

obra *Vindiciae Augustinianae*: Las cosas se habían complicado hasta el punto de que algunos llegaron a calificar de sospechosa la doctrina misma del Doctor de Hipona. Fueron más bien algunos escolásticos—luego les citaré por su nombre—quienes propalaron en torno a este punto ideas sutiles y peligrosas en franco desacuerdo con el sentir de los Sumos Pontífices, de los Concilios y de los Santos Padres [18]. Con idéntica finalidad tomaron parte en la discusión los demás teólogos que pretendían poner a salvo una doctrina que ellos consideraban tradicional y casi cierta [19]. Todos alegan en su favor la autoridad de un determinado número de Padres y algunos Concilios. A partir de Gregorio de Rímini, un número considerable de autores que militaban en otras escuelas se suscribieron a ella voluntariamente [20]. De entre los agustinos se hace mención explícita de Gregorio, Agustín Musaeus, en su obra *Apologeticum ad Paulum III;* del belga Alipio Reylof, en *De*

---

[18] NORIS, H., *Vindiciae Augustinianae*, Salamanca 1698, p. 55: "Ego quidem rem augustinianiae scholae gratam me facturum arbitror, si hac in re S. Patrem omnino excessum suspicione liberavero, simulque ostendero, eumque Catholicae Ecclesiae probatum dogma communem antiquorum Patrum ac se ipso dignam sententiam docuisse; e contra vero scholasticorum plerosque in opiniones quasdam de infantium paenis descendisse, quae Pontificum Romanorum, Synodorum ac Patrum statutis plane adversantur." Y en la página 64: "Et quidem veteres parisiensis scholae Doctores cum summa ingenia scholae subtilitatibus devovissent, parum fuere in Synodorum ac Patrum lectione versati. Hinc eruditioni defectu quasdam opiniones obstrusere, a quibus antiquiores Ecclesiae magistri longius distarunt."

[19] MANSO, P., *S. Augustinus exantiquatus denuo disputans de peccato originali*, II, Madrid (1731), p. 414: "Haec adducimus non ad censuram sententiae contrariae, sed ad testimonium veritatis sententiae nostrae, quae sexdecim restro saeculis praevaluit in Ecclesia." Cfr. *ibid.*, pp. 472-473; BERTI, L., *De theologicis disciplinis*, lib. 13, c. 8, II, Venecia 1760, p. 22: "Augustini sententia est parvulos non baptizatos ire in ignem aeternum, affici paena ignis aeterni, arsuros ignibus aeternis... Ac opinione nostra nec fallitur, quia divinarum Scripturarum ducitur auctoritate"; DEL VAL, H., *Theologia dogmatica*, I, Madrid 1906, p. 628: "Augustinenses nostri communiter existimant probabile aut probabilius esse parvulos cruciari tum privatione beatitudinis naturalis, tum paena ignis."

[20] NORIS, H., *ob. cit.*, p. 73: "Erat ergo certa in latina ecclesia illa assertio de paenis parvulorum quam Augustinus, Fulgentius, Hieronymus ac Synodi in Africa, docebant, quam Gelasius ac Gregorius sanctissimi Pontifices in Italia tradebant; quam S. Avitus in Gallia et S. Isidorus in Hispania citra dubium asserebant... Eamque vero diutius usque ad scholasticorum aetatem viguisse existimo." También son citados como partidarios de esta opinión San Prudencio, San Anselmo y algunos escolásticos: Gregorio de Rímini, Alfonso de Castro, Matías Hauzero, Juan Poncio, Driedo, P. Macedo, etc. Cfr. MANSO, P., *ob. cit.*, II, pp. 476, 477, 499, 503.

anima ad mentem S. Augustini; Miguel Paludano, Carlos Moreau, etcétera [21]. Los adversarios más acusados son Ambrosio Catarino, Moraine, Suárez y Vázquez [22]. Por lo general contestan a sus objeciones sirviéndose de los argumentos utilizados en otro tiempo por San Agustín en contra de los pelagianos [23]. Cuando se trata de calificar teológicamente otras opiniones, lo hacen con exquisito tacto, mostrándose benévolos y condescendientes [24].

La necesidad del bautismo.

Los escritores de este período insisten en la necesidad del bau-

---

[21] Cfr. Noris, H., *ibid.;* Manso, P., *ibid.;* Berti, L., *ob. cit.,* II, p. 20: "Nec destituimur scholasticorum suffragiis; nam parvulos luere paenam ignis, si Thomam ab Argentina exceperis, *tenent omnes Instituti nostri doctores...*" La afirmación no es del todo exacta, como puede apreciarse a través de la primera parte da este artículo, a la que ya hemos hecho referencia. El francés Carlos Moreau escribe: "attendant et hi, qui solam paenam damni in eis admittunt, se ab antiquo Ecclesiae et Patrum sensu esse remotissimos".

[22] *Ibid.,* p. 74: "Certe neque P. Suarez neque P. Vazquez cum Augustino hac in re conveniunt, at bene S. Doctorem secuti sunt omnes latini Patres..."

[23] Cfr. Gavardi, F. N., *Theologia exantiquata iuxta orthodoxam Augustini doctrinam,* II, Nápoles 1960, p. 166: "Ex his patet omnia argumenta facta a scholasticis fuisse a pelagianis obiecta Bmo. Patri et ab ipso soluta, ut legenti eius libros puro animo adiscendi, non pertinaciter contendendi pro sua sententia, potest evidenter constare."

[24] Cfr. Van Roy, L., *ob. cit.,* p. 279: "Notandum tamen, me non velle doctrinam nostram modo tamquam fidei punctum ab omnibus credi debere, sic ut eidem obluctantes haereseos notam nunc incurrant; quia apprime novi plurimos hac tempestate catholicos contrariae opinioni adhaerere"; Manso, P., *ob. cit.,* II, p. 399: "Hoc iudicium benignum ac prudens amplectimur, eo praecipue quia non est privati doctoris alias sententias ulla afficere censura, cum hoc sibi sacra Sedes Apostolica reservaverit...; licet tamen omni argumentatione ex locis theologicis ostendere falsitatem aut improbabilitatem intrinsecam quarumcumque opinionum, ea praesertim quae videntur adversari aut Scripturae aut Conciliorum definitionibus aut Sanctorum Patrum et antiquorum assertis"; Berti, L., *ob. cit.,* II, p. 24: "... et nihilominus ob horum duorum, nec non D. Thomae et Bonaventurae reverentiam, oppositam opinionem catholice propugnari fatemur, eique nos vel unam censuram virgulam minime hoc nostro scripto adducimus..."; "Ob quam auctoritatem absit ut huic assertioni vel minimum erroris notam nos audeamus impingere. At vicisim immerito a nonnullis vexamur si ab istis recedimus. Nam maior pro nobis stat numerus et auctoritas Patrum, si verum est nobiscum cum Augustino latinos reliquos consentire, quod num verum sit postea inquiremus"; Piette, A., *Elucidationes difficiliorum theologiae quaestionum,* II, Verona 1741, p. 374.

tismo como primer presupuesto y fundamento de su teoría. En la actual economía, el bautismo figura como el único medio ordinario de salvación. Aseguran que las fuentes de la Revelación se expresan con claridad suficiente sobre esta verdad, que—así opinan muchos—es de fe, y como tal ha sido declarada por más de un Concilio [25]. Dejando, pues, a un lado el caso especialísimo del martirio, la necesidad del bautismo en los niños, incapaces de un acto de contrición o simple deseo que pudiera suplirlo, es una necesidad de medio absoluta, ya que sólo a través de este sacramento se nos concede la primera gracia. En torno a este punto hay entre ellos la más completa unanimidad [26].

Voluntad salvífica.

También se preocupan de asegurar la voluntad salvífica universal de Dios, la cual, por el hecho de que algunos niños perezcan, no sufre el más mínimo detrimento. Introduciendo la clásica distinción entre voluntad antecedente y voluntad consiguiente en Dios, tratan de explicar de qué manera Dios ha previsto y puesto a disposición de todos los medios y auxilios suficientes para salvarse. Si en determinadas circunstancias ocurre que estos medios no se utilizan, no por eso dejan de ser en sí mismos suficientes por parte de Dios, quien, por otro lado, no está obligado a intervenir milagrosamente en cada caso, impidiendo con su acción omnipotente que las causas

[25] MANSO, P., *ob. cit.*, p. 388: "En integra Ecclesiae fides de necessitate baptismi ut homines participes sint haereditatis Dei et beatitudinis supernaturalis collecta ex decretis praecedentium Conciliorum ex SS. Scripturis et ex concordi sensu SS. Patrum"; BERTI, L., *ob. cit.*, II, p. 20: "Pueri decedentes priusquam sint regenerati baptismate, supernaturali beatitudine minime potiuntur." Dan testimonio de esta verdad los Concilios de Cartago, Mileto, Florencia y Trento.

[26] Cfr. MONTALT, P., *Commentarium in IV Sententiarum*, Barcelona 1634, p. 310; VAN ROY, L., *ob. cit.*, IV, p. 112: "Ex dictis facile intelligitur frasis quorumdam theologorum dicentium baptismum in re extra casum martyrii parvulis necessarium esse necessitate medii, quia *iuxta praesentem Dei ordinationem alio medio ad salutem pervenire nequeunt*"; PIETTE, A., *ob. cit.*, p. 352, donde, citando al concilio tridentino, dice textualmente: "Denique Synodus tridentina anathemate ferit eum qui negat parvulos ab Adam trahere peccatum, quod regenerationis lavacro necesse sit expiari ad vitam aeternam consequendam"; GIBBON, A., *ob. cit.*, VI, p. 31; VILLARROIG, J. F., *ob. cit.*, IV, p. 352; GUERRERO, A., *Theologia Moralis D. Augustini*, I, Madrid 1733, p. 444.

segundas obren según su inclinación y naturaleza. Y no se diga que la voluntad divina no es sincera al permitir se frustre el único remedio eficaz por El querido de antemano. En realidad, Dios sigue queriendo la salvación de todos, aun cuando sabe que libremente unos, y otros por circunstancias especiales, nunca se salvarán. De un modo semejante decimos que Dios aborrece con voluntad sincera cualquier pecado, y, sin embargo, no impide, pudiendo hacerlo, que tales pecados se cometan [27].

La pena de daño.

Siguiendo un método más positivo que escolástico analizan, en primer lugar, y valoran las distintas soluciones que se han dado al problema. Que los niños muertos prematuramente antes de recibir el bautismo son castigados con la pena de daño o, lo que es lo mismo, serán excluidos para siempre del reino de los cielos, es una verdad pacífica en el campo católico, calificada por algunos como verdad de fe definida por el magisterio de la Iglesia en contra de los pelagianos, quienes les admitían a la "vida eterna", especie de lugar intermedio entre el cielo de los santos y el infierno de los condenados, donde se les prometía una felicidad incompleta con la esperanza de poseerla en su plenitud el día de la resurrección [28]. Según la doctrina tradicional en la Iglesia, estos niños se hallan radicalmente incapacitados para entrar en posesión de la visión beatífica a causa del pecado

---

[27] Cfr. BELLELLI, F., *Mens Augustini de modo reparationis humanae naturae post lapsum*, I, Roma 1737, p. 23: "Sed non idcirco antecedenti Deus voluntate eorum nolle salutem, aut pro iisdem mortem suam Christus antecedenti voluntate non obtulisse dicendus est...; qua nimirum voluntate, media ad ipsa necessaria instituit praeparavitque. Sed quoniam antecedens voluntas, non perinde ut consequens, fortis est, ex vi ipsius non semper media praeparata applicantur. Citra namque miraculum finem intendit, causasque naturales ordinem suum ex iudicio inscrutabili exequi sinit, aut etiam vult; quae plerumque in mortem usque parvuli non baptizati conspirant. At non proinde ea voluntas sincera esse desinit, nam et sincera voluntate quodcumque Deus peccatum odit, tametsi non ita forti, ut quodlibet peccatum, ne patretur, impediat"; GIBBON, A., *ob. cit.*, VI, p. 33: "Deus enim ex se non relinquit infantes sine medio sufficienti; vult enim, quantum est ex se, ut baptismus et alia media illis in particulari applicentur, iuxta consuetum tamen cursum causarum secundarum et per earum opem. Unde si ex malitia, negligentia etc. non applicentur, hoc est per accidens et non tollit sufficientiam ex parte Dei, qui non tenetur illa impedimenta amovere...; alias teneretur saepe patrare miracula ut infantes baptizentur."

[28] Cfr. NORIS, H., *ob. cit.*, pp. 55 ss

original, cuya deformidad no soporta la presencia de Dios autor del orden sobrenatural. Han muerto desprovistos de la gracia de adopción, y no pueden presentar título alguno que les dé derecho a tomar parte en la herencia de aquel reino que sólo se ha prometido a los verdaderos hijos de Dios. Las palabras de San Juan: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto non potest introire in regnum Dei*, no dejan lugar a duda. Son, en su genuino y auténtico sentido, la llave que cierra las puertas del cielo a todo aquel que muere sin el bautismo. Pedro Manso recuerda a este propósito el error de Swinglio al dar como probable, y en el caso de que los padres sean cristianos como cierto, el hecho de que los niños que mueren sin el bautismo se salvan, porque Cristo ha restituido la naturaleza humana a su prístino y original estado de justicia y de gracia [29].

El alejamiento de Dios en que fundamentalmente consiste la pena de daño implica no sólo la privación de la celeste bienaventuranza, sino también la carencia eterna de una felicidad que, aun siendo entitativamente de orden natural, no lo sería desde el punto de vista de su posesión, ya que sólo es posible mediante un don gratuito que Dios concedería al hombre en un plano estrictamente natural o, tratándose de la presente economia, con la ayuda de una gracia especial cristiana, de la cual nunca participaron los niños muertos sin el bautismo. Así lo afirman de una manera explícita contra Catarino y Piguio, quienes, sin fundamento alguno en la Sagrada Escritura ni en la Tradición, hablan de un lugar intermedio en el que viven felices los niños que mueren en tal estado [30].

Refiriéndose a Cayetano, critican severamente su afán de innovación, calificando su sentencia de temeraria, errónea y contraria a las declaraciones de varios Concilios: razones por las cuales el Papa San Pío V dio orden de eliminar de su Comentario a la Suma la nueva y extraña teoría [31]. De ella dice Berti que es fruto de la imaginación y no

---

[29] Manso, P., *ob. cit.*, II, 385: "... in eumden errorem incidit Zwinglius docens probabile esse per Christum universam naturam ita esse restitutam, ut etiam filii infidelium sine baptismo decedentes, salventur; de filiis autem fidelium non solum probabile, sed etiam certum esse concedit."

[30] *Ibid.*, pp. 413, 424 y 399: "Parvuli decedentes sine baptismo sunt vere damnati, et non sola caelesti, sed etiam naturali beatitudine perpetuo cariturі." Cfr. Berti, L., *ob. cit.*, II, p. 20: "Fictitia est illa beatitudo quam benigniores quidam polliciuntur infantibus"; Piette, *ob. cit.*, II, p. 353; Marcellius, M., *ob. cit.*, p. 425: "Infantes absque baptismo decedentes nulla naturali fruuntur beatitate, immo interno animi dolore afficiuntur."

[31] Cfr. Gibbon, A., *ob. cit.*, VI, p. 31: "Sententia Cajetani communiter

el resultado de un fundado y serio razonamiento teológico [32]. Dios, que distribuye sus dones a quien quiere, cuando quiere y como quiere, no puede depender de un simple deseo de los hombres, aunque, como en el caso presente, ande por medio la fe y buena voluntad de los padres. La Providencia ha fijado un plan soteriológico que, salvo en muy contadas excepciones por El ya previstas, siempre será respetado. Acerca de este plan divino sólo sabemos lo que nos dice la Revelación. De aquí la necesidad de recurrir a sus fuentes en busca de la verdadera solución del problema. Los que pretenden hallarla por otros caminos a base de hipótesis y conjeturas—fáciles de imaginar, pero difíciles de comprobar—corren el riesgo de renunciar para siempre a la verdad.

Tristeza interior y dolor íntimo.

Se preguntaban los escolásticos si los niños que mueren sin el bautismo, por el hecho de verse para siempre alejados de Dios, son víctimas al menos de una pena positiva, que consiste en un dolor o tristeza interior que aflige su espíritu. Se han dado soluciones muy diversas. Los agustinos, consecuentes con sus principios, aceptaron desde el primer momento la tesis afirmativa como genuinamente agustiniana, haciendo constar que en su favor militan razones de la máxima autoridad y argumentos convincentes [33].

El primero en dar testimonio de este verdad como evidente es el sentido común, que no concibe una pena que no sea de algún modo

---

saltem temeraria aut errori proxima censetur; quamque proinde Pius V iussit expungi in Commentariis Cajetani in D. Thomam."

32 Berti, L., *ob. cit.*, II, p. 20: "Paucos habet patronos commentum istud, meritoque refellitur." Cfr. Van Roy, *ob. cit.*, IV, p. 111: "Mirum igitur quod theologi quidam catholici exceptionem non unicam a generali Christi sententia humanae commiserationis affectu effinxerint"; Gibbon, A., *ob. cit.*, VI, p. 31: "Eadem facilitate seu potius temeritate, idem dicere potuisset Cajetanus de omnibus infantibus infidelium quibus administrari nequit baptismus, scilicet, Deum per se ipsum misericorditer cum illis agere supplendo vicem baptismi illosque salvandos ne, omnibus mediis salutis destituti, misere damnetur"; Manso, P., *ob. cit.*, II, p. 389; Villarroig, *ob. cit.*, IV, p. 356.

33 Cfr. Manso, P., *ibid.*, p. 430: "... et licet opposita sententia sit probabilis propter auctoritatem S. Thomae, S. Bonaventurae..., nostra videtur probabilior, tum ob auctoritatem P. Augustini et aliorum Patrum, tum etiam propter rationes hic inde allegandas, quarum nulla pro sententia negante apparet magni ponderis, cum tamen pro nostra affrmativa adsint rationes satis urgentes."

corrección, incomodidad, castigo, dolor y tristeza [34]. El alma de los niños, al no poder gozar de Dios, a cuya imagen ha sido creada, sufre inevitablemente. Si, como ya dijo San Agustín, el hombre vive en continua zozobra y ansiedad hasta encontrar su descanso en Dios, nada tiene de extraño que los niños, separados de El habitualmente a causa del pecado heredado de los primeros padres, experimenten la misma inquietud, que en ellos será molestia, dolor y aflicción eterna [35]. Aquello de que "ojos que no ven, corazón que no siente", no sirve en nuestro caso; el axioma nos llevaría a negar en ellos cualquier clase de pena, incluida la pena misma de daño; lo cual es a todas luces falso. En realidad, estos niños conocen su estado habitual de pecado y son conscientes de haber perdido a Dios, de cuya presencia podrían estar gozando de habérseles aplicado los méritos de Cristo. La sola exclusión del reino de los cielos es ya de por sí un castigo capaz de causar en ellos dolor, afiición y tristeza interior [36].

La pena de sentido.

Salvo rarísimas excepciones [37], todos coinciden en afirmar y defender, como opinión propia y característica de la escuela agustiniana, que los niños que mueren sin el bautismo sufren, además de la pena de daño y el dolor y tristeza interior que implica la pérdida del Bien Supremo. una pena mitigada de sentido, en la que la acción del fuego es algo esencial.

---

34 Cfr. BERTI, L., *ob. cit.*, II, p. 20: "Mihi quidem, nisi omnino perdidi communem sensum, videtur haec thesis manifestissima..."

35 *Ibid.*

36 Cfr. NORIS, *ob. cit.*, p. 81; MANSO. P., *ob. cit.*, II, p. 435; MARCELLIUS, *ob. cit.*, p. 425.

37 Cfr. Sto. TOMÁS DE VILLANUEVA, *Opera omnia*, I. Manila 1881. p. 5: menciona el *limbo* como lugar distinto del infierno; MONTALT, P., *ob. cit.*, p. 310; DEL VAL, H., *ob. cit.*, I, p. 627; ambos admiten la existencia del limbo como lugar propio de los niños que mueren sin el bautismo antes del uso de razón. Escribe el P. Honorato del Val: "Quid autem parvuli experiantur de potestate diaboli, valde dubium atque implicatum videtur; namque assignare plenam felicitatem naturalem, qualem obtineret homo si Deus puram naturam condidisset, videtur esse vitam aeternam, quam pelagiani parvulis promissere; nec hic status potest infernum nuncupari. . Sed e converso, subiicere parvulos alicui paenae positivae ultra privationem bonorum supernaturalium cum sint innocentes, nullumque malum personaliter patraverint, minus congruere videtur divinae iustitiae, bonitati et misericordiae" (*ibid.*, pp. 634-635).

Sirviéndose del capítulo 25 de San Mateo, tejen el primer argumento en su favor. En él se dice que el día del juicio universal el Hijo del Hombre actuará como Juez supremo, ante cuya presencia deberán comparecer para ser juzgados todos los redimidos con su sangre. Aquel día se escucharán dos sentencias: una absolutoria de glorificación para los predestinados, y otra condenatoria, única, que afectará a todos los que en aquel instante no sean hallados en estado de gracia. Entre estos últimos se encontrarán los niños muertos sin el bautismo, pues no hay razón que autorice a pensar en una tercera sentencia exclusivamente para ellos. No se vislumbra un solo resquicio esperanzador a este respecto: si no se les reserva un lugar a la derecha del Juez, sin remedio se hallarán a su izquierda en compañía de los demás condenados [38]. De otro pasaje bíblico se desprende que los niños que mueren en semejante estado no son trigo limpio para los graneros del cielo, ni ovejas predestinadas a estar a la derecha del Pastor; sino más bien paja para ser quemada y cabritos danzarines que estarán a la izquierda del Juez, quien, tras justa e inapelable sentencia, les enviará a un lugar del infierno, donde sufrirán, amén de otras penas de carácter positivo, el terrible suplicio del fuego [39]. En confirmación de la misma tesis se aducen otros muchos textos de la Sagrada Escritura ya citados y, al parecer, interpretados en este sentido por San Agustín. Tomándolos como base, afirman que estos niños, lo mismo que el resto de los condenados, son esclavos del demonio y están bajo su potestad y dominio; lejos de ser vasos de elección, son hijos de la ira y de la venganza; son reos de un pecado que Dios aborrece y castiga con penas sensibles [40]. Todos ellos, pero sobre todo Noris y Manso, se entretienen con preferencia en examinar los escritos de los Santos Padres, y en poner de relieve el sentir común de la Iglesia en los primeros siglos de cristianismo acerca de esta cuestión teológica. Cada cual lo hace a su manera, pero la conclusión es siempre la misma [41].

---

38 Cfr. Noris, H., *ob. cit.*, pp. 57 ss.; Manso, *ob. cit.*, II, p. 496; Berti, L., *ob. cit.*, II, p. 21; Van Roy, *ob. cit.*, p. 279; Piette, *ob. cit.*, p. 359; Guerrero, A., *ob. cit.*, pp. 155 ss.; Marcellius, M., *ob. cit.*, p. 426.

39 Cfr. *Mt.*, 13, 36-49.

40 Cfr. *Joan.*, 12, 31; *Mc.*, 3, 27; *Mt.*, 12, 29; *Rom.*, 9; *Apoc.*, 20, 25.

41 Noris, *ob. cit.*, p. 55; Manso, P., *ob .cit.*, II, p. 411: "Hic vides *ex communi sensu ecclesiae* parvulos non baptizatos sub potestate diaboli teneri captivos, nec ab ea liberari posse, nisi gratia Christi redimantur; cumque talis gratiae in aeternum expertes sint, qui decedunt sine baptismo, in

También buscan el apoyo del magisterio de la Iglesia en la autoridad de los Concilios ya mencionados anteriormente, insistiendo de una manera especial en los de Cartago y Florencia [42].

La razón que, partiendo de la experiencia, informa sobre toda clase de miserias y penalidades que los niños sufren en esta vida a causa del pecado original, es el tercer testigo en la contienda. A la luz de su relato concluyen que si todos estos sufrimientos no bastan de por sí para satisfacer plenamente por la culpa de origen, es seguro que continuarán en la vida futura: *Paenae huius vitae consummantur in alia* [43].

Sin embargo, añaden, el Dios misericordioso, por tratarse de un pecado que no es personal y sólo en cierto modo voluntario, se ha dignado mitigar la pena de sentido de tal manera que, como dice San Agustín, es una pena insignificante en comparación con la que sufren los que han sido hallados reos de pecados mortales personales [44]. Esto no quiere decir que el fuego atormentador, característico de la pena de sentido sea un fuego metafórico, o se trate de una expresión genérica con la que se designa cualquier clase de pena, sea ésta de daño solamente, como en el caso de los niños, sea de daño y de sentido a un mismo tiempo, como ocurre en los adultos. Fue éste el error en que incurrieron Santo Tomás, Egidio Romano y otros escolásticos al intentar una interpretación benigna del famoso texto de San Agustín [45]. Los agustinos hacen hincapié y se esfuerzan por demostrar que cuando el Obispo de Hipona da esta solución, piensa en un instrumento de suplicio que tiene todas las propiedades del fuego real y verdadero. Opinó el Cardenal Noris que la mitigación de la pena de sentido radica precisamente en la peculiaridad que presenta este fuego, del cual se dice que, por carecer de intensidad, calienta hasta causar molestias y vivo dolor en la víctima, sin llegar a quemarla ni un solo momento [46]. Pedro Manso admite, aunque no se pueda tener

---

aeternum erunt sub diaboli potestate." Cfr. Gavardi, F. N., *ob. cit.*, II, p. 160; Piette, A., *ob. cit.*, p. 361; escribe, refiriéndose a San Agustín: "non primus ille docuisse censendus est, sed totius ecclesiae fidem secutus".

[42] Cfr. *supra*, nota 20. Gavardi, *loc. cit.*; Manso, P., *ibid.*; Berti, *ob. cit.*, II, p. 21; Piette, A., *ibid.*, p. 374.

[43] Cfr. Noris, *ob. cit.*, p. 77; Manso, P., *ob. cit.*, pp. 511 ss.

[44] *Ibid.*; Manso, *ibid.*, p. 454; Berti, L., *loc. cit.*; Guerrero, A., *loc. cit.*, Marcellius, M., *lic. cit.*

[45] Cfr. Díaz, G., *art. cit.*, p. 213.

[46] Cfr. Noris, H., *ob. cit.*, p. 79: "Cum ignis calefaciat, et si calor sit

certeza de ello, la posibilidad de que Dios les conceda de vez en cuando y hasta frecuentemente auxilios extraordinarios y una especie de iluminación de sus facultades, con el fin de atenuar su dolor y tristeza interior [47]. Casi en nuestros días, el P. Honorato del Val, si bien no comparte íntegramente esta opinión, nos ofrece una explicación original: los niños en la otra vida no sólo se verán privados de la visión beatífica, sino que, además, el mismo pecado de naturaleza les impedirá la posesión de aquella felicidad natural completa de la que hubieran gozado en otro orden, si la sabiduría y bondad divina hubiera decidido crear al hombre en estado de naturaleza pura. Esta especie de degradación del género humano a la ínfima condición de su naturaleza y del fin natural con la consiguiente pérdida de bienestar y felicidad natural, equivale al "infernum descendere" y explica las penas desemejantes de que nos habla el Concilio de Florencia. La pena que sufren estos niños será relativamente leve [48]. De distinto parecer son la gran mayoría de los teólogos de esta misma escuela, para quienes la combustión es el efecto primario e inseparable del fuego, aún como instrumento de la divina justicia. El simple hecho de afirmar que los niños condenados a vivir para siempre alejados de Dios no experimentan, o no sufren en todo su rigor, los efectos del fuego, va en

---

intensus etiam comburat, quandoque, ex Augustino, paena illa est levissima ac mitissima erit ab igne calefaciente cum aliqua molestia pueros, sed non eosdem ustulante. Quare sicuti eo intensius ardesunt reprobi adulti, quo plura scelera admissere, cum pueri hereditarii tantum criminis rei sint, calore ad molestiam usque ac dolorem incutiendum intenso affligerentur"; PIETTE, *ob. cit.*, p. 283: "Quia animae aliquae longe graviores et acerviores paenas sufferunt quam aliae, in ipsa paena ignis varii sunt gradus remissionis et intensionis, quae disparent reddunt paenam inter eos qui intensiorem et remissionem ignem experiuntur."

[47] MANSO, P., *ob. cit.*, II, p. 466: "Tandem cum non sint ita obstinati in malo sicut adulti, verosimile est quod Deus interdum aut frequenter concedit eis auxilia et illustrationes mentis, quibus aliquo modo temperatur eorum tristitia. De hoc nihil certo scimus, quae, qualis et quanta sit eorum tristitia; et ideo non audemus asserere tantam esse, ut eis potius expedire non esse." Cfr. S. AGUSTÍN, *Contra Iulianum*, l. 5, c. 8; S. TOMÁS, *II Sent.*, d. 32, a. 2.

[48] DEL VAL, H., *ob. cit.*, I, p. 635: "Parvuli in futura vita non solum privantur beatitudine supernaturali visionis Dei, sed insuper peccatum naturae, in quo consistit ipsa dominatio diaboli, qui in paradiso genus humanum seduxit, eos impedit quominus obtineat totum illud bonum naturale, quod nasciscerentur parvuli si Deus puram naturam creasset, secundum ordinem hypotheticum suae sapientiae et bonitatis. Haec autem descensio *in infimam finis naturalis conditionem* esset quasi "in infernum descendere" iuxta Conc. Florentinum." Cfr. la primera parte de nuestro artículo, loc. cit., p. 206.

contra de toda la tradición eclesiástica [49]. Ni están de acuerdo con Egidio y Escoto, que hablan de una perfecta conformidad entre la voluntad de los niños cuya suerte nos preocupa y la voluntad divina. No hay ni puede haber tal conformidad desde el momento en que todos ellos han tomado parte y son de alguna manera responsables de un pecado que les constituye enemigos de Dios [50]. La desproporción que algunos han visto entre la pena de sentido y el pecado por el que dicha pena se impone no existe en realidad, supuesto el estado habitual de adversión en que viven incluso esos niños; estado que, en última instancia, tiene su origen en un acto voluntario de conversión a las criaturas [51]. El belga Van Roy, respondiendo a la objeción basada en el documento emanado por el Papa Inocencio III, en el que se dice que la pena del pecado original es la carencia de la visión celeste, hace notar que en dicho documento no se afirma que ésta sea la única pena; prueba de ello es que en el mismo lugar se inculca que la pena característica del pecado actual es un sufrimiento sensible, sin que por esto se excluya la pena privativa de daño, que evidentemente se supone. Por otra parte, las razones aducidas en el presente caso por el Papa Inocencio III no son apodícticas, antes al contrario, bastante superficiales, en cuanto que de propio intento prescinden del aspecto discutido de la cuestión [52].

Se da una explicación—muy ingenua por cierto—al hecho de que los príncipes de la Escolástica fueran partidarios de la opinión de Pedro Lombardo, dejando a un lado la sentencia agustiniana que había sido tradicional hasta entonces: su humildad no les permitía —así se expresan—ni tampoco era prudente enseñar o escribir en contra del Maestro de las Sentencias, cuya doctrina era universal y unánimemente aceptada en su tiempo [53].

Los agustinos son conscientes de que su sentencia es la más rígida y severa de cuantas se han propuesto. No obstante, la sostienen y proponen con todas sus consecuencias, convencidos de que con ello son fieles a la tradición agustiniana y rinden el debido homenaje al magisterio infalible de la Iglesia, que el buen teólogo no debe perder

---

[49] Cfr. Van Roy, *ob. cit.*, p. 283; Manso, P., *ob. cit.*, II. p. 485; Guerrero, A., *ob. cit.*, p. 155; Marcellius, *ob. cit.*, p. 426.

[50] Cfr. Noris, *ob. cit.*, p. 82.

[51] *Ibid.*, p. 84.

[52] *Ob. cit.*, I, pp. 279 ss.

[53] Cfr. Gavardi, F. N., *ob. cit.*, II, p. 159; Manso, P., *ob. cit.*, II, p. 478.

de vista ni un solo momento. Triunfa en ellos la razón sobre el sentimiento y se imponen los criterios de orden sobrenatural. La suerte de los niños que mueren en tan lamentable estado ya está echada, y ni la severidad de unos les perjudica, ni la misericordia de los otros les favorece en lo más mínimo. Es, también, su deseo, ¿cómo no?, y se alegrarían infinito de que fuera otro más feliz su destino; mucho se temen, sin embargo, que para su desgracia se vean eternamente condenados. ¡Y no hay motivo para calificar de "verdugos de los niños" a aquellos cuya misión no es precisamente la de juzgarlos—Dios se reserva este derecho—y menos aún la de atormentarlos—de ello se encargan los demonios—, sino más bien la de compadecerlos! [54].

¿Qué pensar en nuestros días de la opinión agustiniana?

Hay que decir, en primer lugar, que la sentencia de los agustinos que defienden que la pena de sentido o suplicio de fuego es propia también de los niños que mueren sin el bautismo de agua o de deseo está en plena conformidad con la fe católica, por lo que no debe ser tachada ni de herejía, ni de error y ni siquiera de temeridad. En efecto; los agustinos salvan lo esencial en materia de fe al enseñar que el pecado original es castigado con la exclusión del reino de los cielos, y que la pena de los niños es de alguna manera distinta de la pena infligida a los que son reos de pecados personales. La primera afirmación es clara y no ofrece dificultad alguna. En cuanto a la se-

[54] Cfr. Berti, L., *ob. cit.*, II, p. 19; refiriéndose a los que utilizaron el apelativo de "tortores parvulorum" para designar a los partidarios de la sentencia agustiniana, dice textualmente: "Sed nos ab his penitus abstineamus hac una responsione contenti: tortores damnatorum esse demones, et universorum iudicem, ante cuius tribunal etiam pueri sisti debent, esse Deum. Ipse illorum causam aperte novit, nos quae audivimus ab Augustino referemus, commiserantes filiorum Adae conditionem, quae nisi talis erit qualem nos opinamur, gratulabimur magnopere. Nec tortores dicuntur, qui nec percutiunt nec damnant, et commiserantur damnatis"; Manso, *ob. cit.*, II, p. 430: "Monendum censeo quod prudentissime notavit Card. Bellarminus, nimirum misericordiam nostram erga parvulos iam defunctos nihil eis prodesse, nec eis obesse sententiae nostrae severitatem. At multum nobis oberit, si, ob inutilem misericordiam erga defunctos, aliquid pertinaciter defendamus contra Ecclesiam et Sacras Scripturas, quapropter non affectum quemdam humanum, quo plerique moveri solent, sed Scripturae, Conciliorum et Patrum sententiam consulere et sequi debemus. Nec audiendus est Soto, qui doctores sententiae nostrae vocat "tortores parvulorum", vetus et raucida pelagianorum cantinela P. Augustino obiecta, cui, si liceret respondere, mutuaremus verba ab ipso Augustino pelagianos appellante "deceptores parvulorum".

gunda, téngase presente que nuestros teólogos se refieren a un lugar del infierno donde los niños soportan las molestias o el rigor del fuego, que es muy inferior en grado de intensidad a la pena que sufren los demás condenados en las profundidades del abismo. Se recuerda también que la condenación de la 26 proposición del sínodo de Pistoya [55], aunque reconoce como ortodoxa la tesis escolástico-tomista que exime a los niños que mueren sin el bautismo de la pena de fuego, no implica, ni mucho menos, la condenación de la rígida sentencia agustiniana. Al Concilio no le podía preocupar en aquel entonces una doctrina que en la opinión de muchos era la verdadera y tradicional. Es verdad que los agustinos no hacen mención del limbo; pero, esto ¿qué importa?; ¡la palabra es lo de menos! Atiéndase sobre todo a lo esencial, y automáticamente se acortarán las distancias [56].

Son de alabar los esfuerzos que la teología moderna viene realizando en estos últimos años con la noble y recta intención de salvar, si no a todos, sí al menos a una parte muy considerable de niños que mueren antes de ser regenerados a la vida sobrenatural por el sacramento del bautismo [57]. El mero hecho de que teólogos católicos de gran prestigio no se den por satisfechos y busquen ansiosa y confiadamente una solución más alagüeña y consoladora, sin que, por otra parte, sean inquietados en lo más mínimo por la autoridad eclesiástica, que implícitamente aprueba esta postura, hace pensar que el problema no está definitivamente resuelto y que la causa de estos niños no debe darse por perdida. Los nuevos intentos de solución no han resultado estériles. Pero ¡no nos forjemos demasiadas ilusiones! Toda una tradición teológica y eclesiástica insistente y constante dificultan una salida airosa, dejando escaso margen al optimismo. La observación de que sólo a base de hipótesis no se resuelve nada, y que lo mismo ahora que antes es preciso y más seguro atenerse al dato revelado sigue siendo muy oportuna y tiene valor también en el momento presente. De ello se ha percatado un autorizado teólogo moderno: "Ninguna razón—escribe—de sentimiento puede prevalecer contra el hecho de que la purificación por medio del bautismo de agua o de deseo es necesaria para abrir las puertas del cielo. Nos encontramos, por una parte, frente a una ley positiva, instituída por Nuestro Señor Jesucristo; y por otra, frente a una simple hipótesis que

---

55 Cfr. Dz., 1526.
56 Cfr. MICHEL, A., *ob. cit.*, p. 57.
57 *Ibid.*, pp. 119 ss.

es muy difícil hacer concordar con esta ley positiva" [58]. Creemos, a pesar de todo, que es necesario y hasta urgente un estudio a fondo de toda la cuestión, comenzando por sus mismos fundamentos. Quizá un enfoque y planteamiento del problema desde nuevos puntos de vista pudiera significar el hallazgo de la solución definitiva. Ante las perspectivas de nuevos horizontes, cabe esperar que la teología descubra y nos brinde un día algo nuevo a este respecto.

GONZALO DÍAZ, O. S. A.

[58] *Ibid.*, p. 82. Y en otro lugar leemos: "... que tengamos derecho a deducir de la voluntad salvífica universal y de la universalidad de la redención la existencia de un medio normal, paralelo al bautismo y que le supla, esto es lo que ni la Escritura, ni la tradición, ni la teología nos permite imaginar" (*ibid.*, p. 126).

De sic dictis in Apologetica «via empirica» et «via quattuor notarum»

Fere omnes hodierni apologetae catholici praeprimis in libris manualibus sequuntur methodum philosophico-historico-progressivam ad originem divinam solius Ecclesiae Romano-Catholicae vindicandam. *Philosophice* enim ostendunt possibilitatem et convenientiam divinae revelationis tam ex parte Dei quam ex parte hominis, propugnantes praeterea exsistentiam et valorem criteriorum ad illam apte dignoscendam velut locutionem Dei, attestantis se loqui praesertim mediantibus miraculis et prophetiis tamquam signis externis. *Historice* inde demonstrant factum huiusmodi divinae revelationis, prius per prophetas Veteris Testamenti de Regno Messianico futuro, novissime vero per ipsum Messiam, Filium Dei, eiusdem Regni Messianici in terris conditorem; ita ut, ex omnibus religionibus in mundo exsistentibus, tantum illa christiana vera gaudeat origine divina. Huiusmodi gressus *demonstratio christiana* appellatur et obiectum proprium constituit tractatuum De Revelatione et De Christo Divino Legato. Historice iterum progreditur ut mens Christi de Regno Dei exegetice ex Evangeliis perscrutetur, quae substantialiter eadem in Ecclesia primaeva servatur, ita ut, ex omnibus christianis confessionibus, illam tantum Romano-Catholicam vere et plene menti Christi respondere demonstretur. Huiusmodi gressus sub nomine venit *demonstrationis catholicae* et obiectum constituit tractatus apologetici De Ecclesia Christi.

Iam nunc, adhuc praeter methodum sic dictam *immanentiae*, a

Pascal, Cardinali Deschamps, Laberthonnière, Blondel, etc., diversimode expositam—quae tamen absolute distinguenda est ab immanentismo naturalistico et agnostico protestantium liberalium et modernistarum—, plures alii theologi catholici magni faciunt et aliorum argumentorum, quae via empirica et via quattuor notarum communiter audiunt, non autem sine oppositione quorumdam auctorum quoad valorem apologeticum, vel saltem quoad hodiernam ipsorum opportunitatem.

In praesens, nostra interest de huiusmodi duplici via disserere, et quidem lingua latina, qua aptius claritati et brevitati consulitur. Semper autem prae oculis haberi debet apologeticam esse dialogum cum fratribus christianis separatis ideoque opus esse mentem ipsorum apprime cognoscere, ne omnia, sicut saepe accidit, in purum ac infecundum monologum convertantur.

1. De via empirica.

1. *In quo huiusmodi via consistat* clare asseritur a Concilio Vaticano I in cap. 3 Constitutionis dogmaticae de fide catholica. Ait enim: "Quin etiam Ecclesia per se ipsa, ob suam nempe admirabilem propagationem, eximiam sanctitatem et inexhaustam in omnibus bonis foecunditatem, ob catholicam unitatem invictamque stabilitatem magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis et divinae suae legationis testimonium irrefragabile" (D. 1794).

Via ergo empirica fundatur *in mirabili facto hodierno* seu in statu actuali vitalitatis et institutionis Ecclesiae Romano-Catholicae, omnium hominum oculis oblato. Iam patet huiusmodi aspectum Ecclesiae intime cum *via notarum* connexum esse, etiamsi itinere opposito procedatur; in illa enim attenditur maxime ad statum praesentem Ecclesiae, dum via notarum pergit ab analysi characterum visibilium, quibus Christus suam Ecclesiam praeditam esse voluit, prout constat ex Evangelio, ut postea, Ecclesiam Catholicam cum aliis coetibus christianis comparando, demonstret ipsam tantum de facto his notis seu characteribus pollere.

2. Factum hodiernum Ecclesiae Catholicae minutatim perpendere nimio indigeret et spatio et labore. Est tamen miratu dignum sive *dynamice,* sive *statice* consideretur.

a) *Dynamice.—Mirabilis propagatio* fidei catholicae toto saeculorum decursu, acribus persecutionibus non obstantibus, specialem as-

sistentiam divinam proclamat. Quod, iuxta quosdam, clarius apparet si numerus catholicorum cum illo ceterarum confessionum chistianarum comparetur [1]:

Habitantes universi orbis	3.006.830.000	
Catholici	565.424.000	(18,7 %)
Sacerdotes dioecesani	267.500	
Religiosi	272.000	
Religiosae	1.049.000	
Alumni scholarum catholicarum	30.656.000	
Ortodoxi (Ca.)	150.000.000	
Protestantes (Ca.)	220.000.000	

Foecunditas in bonis operibus tam in ordine supernaturali quam in illo naturali omnibus patet, sive in bonum singulorum hominum sive in bonum familiae et societatis. Missiones, sacerdotes et ordines religiosi quamplures saluti animarum omnia submittentes, scholae cujuscumque gradus ubique terrarum, nosocomia, doctrina et opera socialia, actio catholica laicorum, haec omnia fructus uberrimos fidei et sanctitatis producunt et assistentiam divinam specialem praedicant.

b) *Statice.—Unitas et stabilitas fidei, cultus et regimis* apparet ex concordia in veritatibus credendis, in vita sacramentali substantialiter eadem in quocumque ritu, et ex maxima unione totius catholici orbis, sive fidelium sive pastorum, sub uno capite visibili, successore Petri et Christi Vicario, Romano Pontifice, cum suprema potestatte jurisdictionis et infallibilis magisterii ad servitium Ecclesae.

3. *Vis apologetica hujusmodi viae* in eo est quod factum hodiernum Ecclesiae Catholicae, vires hominum naturales transcendens, verum constituit *miraculum morale;* Deus autem non patratur miracula nisi in favorem veritatis, ut, nempe, ipsa Ecclesia Catholica "veluti *signum levatum in nationes* (Is. 11, 12) et ad se invitet, qui nondum crediderunt, et filios suos certiores faciat, firmissimo niti fundamento fidem, quam profitentur. Cui quidem testimonio efficax subsidium accedit ex superna virtute" (Vat. I, D. 1794).

4. Ex Vaticano I constat igitur valorem apologeticum viae empiricae esse *doctrinam catholicam;* agitur autem de valore apologetico

---

1 Cfr. *Cristo nel mondo.* A cura della "Pro Civitate Christiana", Assis 1962, p. 336; statistica pro nationibus (pp. 341-376). Alii alias saepe diversas afferunt statisticas; DÍEZ, A., C. M. F., "Sacerdotum Catholicorum numerus eorumque distributio per diversas regiones", in *Commentarium pro Religiosis,* 40 (1961), 223-227; MICHAEL, J. P., *Christen suchen "Eine" Kirche. Die Ökumenische Bewegung und Rom,* Herder, Freiburg i. Br. 1958, p. 104; P. DAMBORIENA, S. J., *Fe Católica e Iglesias y Sectas de la Reforma,* Madrid 1961, pp. XXIV-1228; ALGERMISSEN, K., *Konfessionskunde,* 7.ª ed., Celle 1957 ,etc.

objective sumpto, id est, quod quis ex ipsa tantum veram originem divinam Ecclesiae Catholicae perspicere possit.

Subjective vero, ut ex praxi apparet, non est argumentum apodicticum, quia plures non catholici, circumstantiis historicis et speciali educatione permoti, vel vitalitatem Ecclesiae Catholicae ignorant, vel nimis ad miserias quorundam membrorum ejus attendunt, vel res aliter interpretantur quasi fructus externae institutionis socialis vel quasi fructus communis fidei christianae. Immo, de mira unitate et stabilitate ipsi bona fide credunt confessiones suas tantum purae evangelicae doctrinae respondere. Agitur ergo de problemmate *exegetico*. Orthodoxi enim et plures anglicani (High Church) firmiter credunt ecclesiasticam hierarchiam esse tantum *episcopalem* sine monarcha cum suprema potestate jurisdictionis et magisterii. Ceteri vero protestantes unitatem et stabilitatem Ecclesiae in sola *fide fiduciali* interna in merita Christi reponunt. Praeterea, ipsi omnes magni faciunt caritatis christianae omne genus: missiones, scholae, nosocomia, etc.

Nihil ergo mirum, si pro ipsis subjective mirabile factum hodiernum Ecclesiae Catholicae nullum constituat argumentum apologeticum definitivum in favorem originis divinae ipsius per oppositionem ad caeteras confessiones christianas.

5. *Haec via empirica* accepta fuit a Vaticano I opere praesertim theologorum, Franzelin, Dechamps, Dupanloup, etc., et postea, inde a Leone XIII, in Encyclicis Romanorum Pontificum passim invenitur. Plures etiam theologi recentes magni faciunt valoris hujusmodi [2]. Tamen, *ex praxi,* ut prius diximus, prudenter dijudicandus est valor apologeticus viae empiricae, ratione habita mentis et complexae situationis psychologicae fratrum separatorum. Adde, praeterea, nullum ex hoc cum protestantibus liberalibus dialogum iniri posse, cum ipsi radicitus omne supernaturale, ideoque et miraculum morale, agnosti-

---

2 Tseng, J. T., O. F. M., *De Apologetica Methodo quae "via empirica" audit,* Hong-Kong 1960, pp. XXIV-182, bibliographia (pp. XII-XXIV); Salaverri, J., S. J., "Vitalidad y actualidad perenne de la Iglesia en su misión educadora de la Humanidad", in *Revista Esp. de Teología,* 9 (1949), 223-264; Pesce, S., *La Chiesa cattolica perenne motivo di credibilità,* Torino 1960, pp 450. Circa fontes Conc. Vaticani I, cfr. Schlund, R., "Zur Quellenfrage der vatikanischen Lehre von der Kirche als Glaubwürdigkeitsgrund", in *Zeitschrift für katholische Theologie,* 72 (1950), 443-459. Pro tractatibus De Ecclesia, cfr. Lang, A., *Fundamentaltheologie,* 2.ª ed., II, München 1958, pp. 178-186; Salaverri, J., *De Ecclesia Christi,* BAC, nn. 1276-1283.

se e medio tollant, utpote experientiam nostram internam et externam omnino superans.

2. **De via quattuor notarum.**

1. Alia via apologetica, ut antea diximus, est illa *quattuor notarum,* quae sistit in analysi proprietatum visibilium quibus Christus suam Ecclesiam praeditam esse voluit. Jam vero, juxta quosdam theologos, haec proprietates essentiales quattuor sunt, ut apparet praesertim ex Evangelio, nempe: unitas, sanctitas, catholicitas et apostolicitas; haec autem tantum in Ecclesia Catholica simul inveniuntur, si cum caeteris confessionibus christianis comparetur, ideoque ipsa tantum est vera Christi Ecclesia.

Nota ergo in praesenti quaestione significat "proprietatem, iuxta Christi voluntatem, conspicuam seu visibilem, exclusivam et essentialem verae Ecclesiae suae".

2. Primis Ecclesiae saeculis, SS. Patres saepe una tantum nituntur nota ad originem divinam Ecclesiae Catholicae contra haereticos vindicandam. Ita, ex. gr., S. Irenaeus contra gnosticos arguit *ex apostolicitate,* propugnans ibi tantum esse veram traditionem ubi vera sit successio apostolica (*Adversus Haereses,* l. 5), simulque Tertullianus in *De praescriptione haereticorum;* S. Cyprianus attendit praesertim ad *unitatem corporis* Ecclesiae sub Episcopis (*De catholicae ecclesiae unitate*); S. Augustinus autem utitur argumento *sanctitatis* contra manichaeos et paganos (*De moribus Ecclesiae catholicae,* a. 388; *De civ. Dei*) et illo *unitatis et catholicitatis* praesertim contra Donatistas (*De baptismo,* a. 400; *De unitate ecclesiae,* a. 402), etc.

Quaestio de numero quatternario notarum inchoatur saec. 16, praesertim a S. R. Bellarmino, evolvitur saec. 17 et 18, et plene ad systema redigitur saec. 19 et 20, ut apparet ex diversis tractatibus *De locis theologicis.* Immo, in ipso Schemate reformato De Ecclesia concilii Vaticani I, aderat hujusmodi canon 16: "Si quis negaverit, solam Ecclesiam Romanam veram esse Christi Ecclesiam, unam, sanctam, catholicam et apostolicam. A. S." (Mansi, 53, 317).

Videamus iam nunc quid de via notarum dicendum sit, apprime distinguens quaestionem dogmaticam inter et apologeticam.

3. *Dogmatice.*—Est doctrina *de fide divina et catholica* (dogma fidei) Ecclesiam Christi esse unam, sanctam, catholicam et apostolicam, prout constat ex ordinario et universali magisterio. Ait enim

Symbolum Nicoeno-Constantinopolitanum: "Et unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam" (D. 86). Quod saepe a Romanis Pontificibus et a Conciliis proclamatur: *Leo IX* a. 1053 (D. 347); *Innocentius III* a 1208 in Professione fidei Waldensibus praescripta (D. 423); Conc. Lugdunense II a. 1274 (D. 464); *Bonifatius VIII* a. 1302 in Bulla "Unam sanctam" (D. 468); *Professio fidei Tridentina* a. 1564 (D. 999); Vaticanum I (D. 1794, 1828).

4. *Quaestio de valore apologetico viae quattuor notarum.*

Valor apologeticus viae quattuor notarum est *quaestio disputata* inter theologos recentiores.

a. *G. Thils*, professor in Univ. Lovaniensi, negat valorem apologeticum, vel saltem opportunitatem viae notarum in hodierna apologetica. Juxta ipsum enim, neque quidem theologi catholici consentiunt in terminologia, in numero notarum et in singulis notis definiendis. Quidam enim loquuntur *de nota positiva*, seu exclusiva verae Ecclesiae, quae non potest in falsis confessionibus inveniri; quidam autem admittunt *notam negativam* seu proprietatem visibilem necessariam verae Ecclesiae, at non exclusivam, ut apostolicitas materialis apud orthodoxos; alii in via notarum absolute a primatu praescindunt, dum alii primatum necessario prae oculis haberi censent.

Praeterea, *via notarum* praesupponit auctoritatem Christi, S. Scripturae et Ecclesiae primævae, quod negant fere omnes protestantes in rationalismum delapsi. Immo, non potest probari quattuor notas tantum in Ecclesia Catholica inveniri [3].

M. Jugie A. A. negat etiam valorem apologeticum hujusmodi viae, prout generatim ab auctoribus *modo exclusivo* proponitur; nam, juxta suam sententiam, quattuor istae notae *quodam gradu* etiam et in aliis confessionibus christianis inveniuntur, praesertim in Ecclesia Orientali.

Jugie ergo sequitur methodum comparationis et transcendentiae, eo quod sola Ecclesia Romano-Catholica his quattuor notis *gradu eminenti* super alios coetos christianos floreat. Ipse autem *septem notas* proponit aptas praesertim pro dialogo cum schismaticis orientalibus, nempe: 1) *donum perpetuum infallibilitatis*, dum schismatici

---

[3] THILS, G., *Les notes de l'Eglise dans l'apologétique catholique depuis la Réforme*, Gembloux 1937; "La 'Via notarum' et l'apologétique contemporaine", in *Angelicum*, 16 (1939), 24-49, respondens obiectionibus Th. ZAPELENA; "Chronique de Théologie fondamentale", in *Ephem. Theol. Lov.*, 31 (1955), 418-431.

inde a saeculo XII nullum amplius concilium oecumenicum coadunare potuerunt; 2) *pura Christi doctrina,* dum illi admittunt divortium pluribus de causis; 3) *maxima cura in officio praedicandi* Evangelium; 4) *pura fides et divina Ecclesiae constitutio socialis,* dum illi negant *primatum* et, ex. gr., processionem Spiritus Sancti a Patre *Filioque;* 5) *perfecta unitas,* dum ipsi admittunt Ecclesias autocephalas; 6) *independentia* a civili potestate, quam ipsi non habent; 7) *sanctitatis* fructus eximii et absque interruptione, quibus ipsi non gaudent [4].

b. Alii vero theologi, ut *Th. Zapelena,* instanter defendunt valorem apologeticum viae quattuor notarum, utpote utilis pro dialogo cum orthodoxis et cum protestantibus non rationalistis, immo et pro ipsis catholicis. Praeterea est argumentum traditioni Patrum valde consonum, dummodo notae definiantur juxta mentem Christi, conditoris Ecclesiae, seposita mera speculatione theologorum circa definitiones, conditiones seu metaphisicam notarum. De septem autem notis a M. Jugie propositis, Zapelena asserit de facto illas essentialiter ad quattuor notas traditionales reduci posse [5]. Eodem modo argumentum hujusmodi sequitur J. Salaverri [6].

NB. Non obstante hujusmodi discussione speciali de valore apologetico viae quattuor notarum, omnes isti auctores admittunt methodum perfectiorem esse triplicem viam simul adhibere, scilicet, viam historicam, empiricam et illam quattuor notarum.

5. *Brevis descriptio quattuor notarum, et comparatio Ecclesiae Catholicae cum aliis coetibus christianis.*

Ex analysi quattuor notarum, prout a pluribus theologis proponitur, patet viam notarum ex se non constituere verum argumentum apologeticum, quia quaestio cum orthodoxis et protestantibus radicitus sistit in *exegesi biblica.*

A. *De unitate.*

Agitur, ut patet, de unitate externa seu visibili in ecclesiastica

---

[4] JUGIE, M., A. A., *Theologia Dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium,* t. IV, *De novissimis, De Ecclesia,* Parisiis 1931, pp. 591-597; IDEM, *Où se trouve le christianisme intégral,* Paris 1947, pp. XVI-276.

[5] ZAPELENA, T., "De 'Via notarum' in recenti quodam opere", in *Gregorianum,* 19 (1938), 88-109, 445-468 (contra Thils); IDEM, *De Ecclesia Christi,* t. I, 6.ª ed., Romae 1955, pp. 541-559 (contra Thils), pp. 562-580 (contra Jugie).

[6] SALAVERRI, I., *De Ecclesia Christi,* BAC, nn. 1210-1275; IDEM, "El misterio de la unidad, santidad y catolicidad de la Iglesia", in *Divinitas,* 6 (1962), pp. 33-97.

societate, seu de *nota* unitatis, quae triplex apparet ex S. Scripura juxta exegesim catholicam:

a. *Unitas fidei,* seu professio earundem veritatum fidei sub eodem magisterio docente, tanquam custode et infallibili interprete revelationis.

Haec autem unitas ex eo apparet, quod Christus suis Apostolis praeceperit unum idemque Evangelium omnibus gentibus praedicare, a cujus acceptatione pendet salus aeterna ipsorum (*Mc.*, 16, 15; *Mt.*, 28, 18-20). Ideo Apostolus anathematizat vel angelum de coelo, si fidelibus aliud traderet evangelium (*Gal.*, 1, 8); et fideles Ecclesiae matris Hierusalem "erant perseverantes in doctrina Apostolorum" (*Act.*, 2, 42); qui ubique praedicabant illa quae a Christo audierunt et viderunt.

b. *Unitas cultus,* seu iidem ritus quoad substantiam in actibus liturgicis, praesertim in sacramentis et in sacrificio altaris sub ecclesiastica potestate ordinis seu sanctificandi.

Nam, ut prius ostenditur in thesi de Ecclesia societate sacramentali, Christus praecepit suis Apostolis *baptizare* omnes gentes in remissionem peccatorum; conficere Eucharistiae sacrificium in sui commemorationem; peccata remittere per potestatem clavium; et apostoli donabant Spiritum Sanctum in confirmatione per impositionem manuum, eodemque ritu communicabant potestatem ministerii suis successoribus; presbyteri oleo infirmos ungebant, et ipsum matrimonium tamquam symbolum mysticum mirae unionis inter Cristum et Ecclesiam ad novam evectum est dignitatem prout ex traditione Ecclesiae primævae constat.

c. *Unitas regiminis,* cum omnes pastores et fideles in eundem finem conspirare debeant sub una suprema potestate jurisdictionis Petri (*Mt.*, 16, 18; *Jo.*, 21, 15 ss.), ejusque successorum, qui vere Christi vicarii in terris constituti sunt.

Quam unitatem Christus simul commendat sub metaphoris regni, domus, gregis, unius ovilis sub uno pastore (*Mt.*, 13; 12, 25; *Jo.*, 10, 16; 21, 15 ss., etc.), ipsamque sua infallibili oratione, quam Deus semper audit, a Patre suo sollemniter petit in sublimi oratione sacerdotali Ultimae Cenae, merito "oratio pro unitate" appellata: "Ut omnes unum sint, sicut tu, Pater, in me, et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint" (*Jo.*, 17, 21-23).

Hanc ipsam doctrinam Paulus mirifice exprimit per metaphoram corporis Christi mystici, in quo est "unus Dominus, una fides, unum

baptisma" (*Eph.*, 4, 5), et omnia munera et charismata mira quadam unitate existunt, evolvuntur et in eundem finem conspirant: "Et ipse dedit quosdam quidem apostolos, quosdam autem prophetas, alios vero evangelistas, alios autem pastores et doctores ad consummationem sanctorum in opus ministerii, in aedificationem corporis Christi" (*Eph.*, 4, 11-12). Petrus ipse adhibet metaphoram domus, cujus lapis angularis est Christus et fideles seu regenerati in baptismo quasi lapides vivi (*1 Petr.*, 2, 4 ss.).

De unitate apud diversas confessiones christianas.

a. *Catholici.* Certe haec triplex unitas perfecte invenitur in Ecclesia Romano-Catholica, cujus membra ubique terrarum eadem dogmata credunt, eosdem ritus sacramentales substantialiter perficiunt, et quidem sub una suprema potestate jurisdictionis et infallibilis magisterii successorum Petri, R. Pontificum, juxta doctrinam saepe proclamatam et in Vaticano I sollemniter definitam (D. 1821-1840).

b. *Orthodoxi.* Ipsi pollent etiam *unitate fidei et cultus*, nam omnes fideliter servant dogmata in septem prioribus conciliis oecumenicis definita (usque ad Nicoenum II, a. 787), septem sacramenta et Missae sacrificium.

Omnes ipsi etiam in genere, propria interpretatione S. Scripturae et Conciliorum innixi, negant plura dogmata catholica: Spiritus Sanctus procederet a solo Patre, non vero a Filio (quaestio de *Filioque*); tribuunt epiclesi vim consecratoriam; negant doctrinam de purgatorio et de immediata post mortem retributione; non admittunt dogmata Immaculatae Conceptionis et Assumptionis B. M. V., et praesertim negant primatum jurisdictionis Petri ideoque et primatum et infallibile magisterium Romani Pontificis [7]. Ipsi etiam censent evangelicam *unitatem regiminis* puram servare, nam credunt omnes

---

[7] Cfr. PALMIERI, A., O. S. A., *Theologia Dogmatica Orthodoxa*, 2 vols., Florentiae 1911-1913; JUGIE, M., A. A., *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium...*, 4 vols., Parisiis 1926-1935; GORDILLO, M., S. J., *Compendium Theologiae Orientalis*, 3.ª ed., Romae 1950; *Il Primato e l'Unione delle Chiese nel Medio Oriente* (Studia Orientalia Christiana, 5), Cairo 1960, pp. VIII-470; octo studia, ex quibus aliqua ab orientalibus separatis conscripta; AFANASSIEFF, N., COULOMZINE, N., MEYENDORFF, J., SCHMEMANN, A. (orthodoxi), *La primauté de Pierre dans l'Eglise Orthodoxe*, Neuchâtel 1960, pp. 151; VRIES, W., S. J., *Der Kirchenbegriff der von Rom getrennten Syrer*, Roma 1955, pp. XV-200.

apostolos, ideoque successores eorum, episcopos, easdem potestates Petri a Christo accepisse. Agitur ergo de diversa exegesi biblica et patristica, ipsique apologetica catholica debet historice ex S. Scriptura et ex SS. Patribus primatum Petri et Romani Pontificis demonstrare [8]. Nota igitur unitatis ex se non sufficit pro apologetica cum Orthodoxis, nisi via historica suffulta.

c. *Protestantes.* Exceptis quibusdam Anglicanis (High Church), qui episcopatum iuris divini defendunt, omnes aliae confessiones protestantes, sola Scriptura et principio liberae ipsius interpretationis sub individuali inspiratione Spiritus Sancti innixi, credunt *veram unitatem evangelicam* in eo esse quod omnes fideles, cujuscumque sint confessionis, habeant in corde suo *fidem fiducialem* in merita Christi Redemptoris.

Caetera dogmata catholica, praesertim illa ecclesiologica de episcopatu juris divini, de primatu et infallibi magisterio Romani Pontificis, tamquam crassas adulterationes considerant purae doctrinae evangelicae. Lutherus, Calvinus ejusque asseclae enixe defendunt sacerdotium commune omnium fidelium, ideoque neque sacramentum ordinis neque hierarchiam iuris divini admittere possunt [9].

Si ergo apologetica catholica velit dialogum cum ipsis inire, debet *exegetice* et historice seu ex S. Scriptura et ex fide Ecclesiae primaevae primatum iurisdictionis et infallibile magisterium Petri ejusque successorum demonstrare.

Sunt tamen inter hodiernos protestantes quidam caetus et auctores independentes, qui et in dogmate ad catholicismum tendunt, vel saltem unionem caritatis totis viribus promovent [10]. Unitas enim christianorum, juxta voluntatem Christi, debet esse omnibus motivum credibilitatis: "ut credat mundus quia tu me misisti" (*Jo.*, 17, 21).

---

[8] Primatus et infallibilitas Romani Pontificis est maxima dificultas pro unione ipsorum cum Ecclesia Catholica. Ita orthodoxi P. Evdokimov, *L'Orthodoxie,* Paris 1959; Racoveanu, G., "Die orthodoxen Kirchen des Ostens und das angekündigte Oekumenische Konzil", in *Ostkirchliche Studien,* 10 (1961), 97-108; cfr. pp. 103-105; Turrado, A., O. S. A., "El escándalo de la división", in *Religión y Cultura,* 6 (1961), 365-415; 7 (1962), 29-60; cfr. pp. 370-377.

[9] Cfr. Küng, H., *Strukturen der Kirche* (Quaestiones Disputatae, 17), Herder, Freiburg-Basel-Wien 1962, pp. 356; cfr. pp. 75-77; 105-205.

[10] De sic dicto "Motu Oecumenico Mundiali", Sammlung, monasterio Taizé, Anglicanis, etc., cfr. Turrado, A., op. c., in *Religión y Cultura,* 6 (1961), pp. 382-415.

B. *De sanctitate.*

Agitur in praesens de *sanctitate morali*, quae convenit personis seu membris Ecclesiae ratione virtutum, praesertim *charitatis* erga Deum et erga proximum propter Deum. Haec sanctitas secumfert fugam a peccato mortali per adimpletionem legis divinae (*sanctitas ordinaria*), luctam contra peccata venialia et exercitium virtutum (*sanctitas perfecta*), quod in quibusdam adjunctis propter rei arduitatem exigit vel actus heroicos (*sanctitas heroica*).

Et quidem, Christus exigit a suis fidelibus hunc triplicem gradum sanctitatis. Ait enim: "Estote ergo perfecti, sicut et Pater vester coelestis perfectus est" (*Mt.*, 5, 48). Opus est et crucem cum ipso portare, nam "qui non accipit crucem suam, et sequitur me, non est me dignus" (*Mt.*, 10, 38; 16, 24; *Mc.*, 8 ,34; *Lc.*, 9, 23; 14, 27). Praeter consilia evangelica de paupertate et castitate (*Mt.*, 19, 16-20; 19, 12), quae tantum sequuntur illi quibus datum est, Christus exigit ab omnibus fidelibus *sanctitatem heroicam* cum illis praecipit amorem erga inimicos (*Mt.*, 5, 44-48; *Lc.*, 6, 27-36; *Jo.*, 13, 34; 16, 1-4). Exemplum Christi in cruce pendentis et inimicos dimittentis, sequitur protomartyr Stephanus, et debet necessario ab omnibus christifidelibus fideliter servari. Haec sanctitas non significat impeccabilitatem membrorum Corporis Christi, nam merito omnes continuo repetimus; "dimitte nobis debita nostra"; ideoque Ecclesia in suis membris erit sancta et immaculata (*Eph.*, 5, 26) tantum post stadium ipsius terrenum.

De sanctitate apud diversos coetus christianos.

a. Hujusmodi triplex gradus sanctitatis in Ecclesia Catholica vere eminens est. Sancti enim omne genus semper in ea floruerunt, quasi signum specialissimum assistentiae divinae [11]; triplex votum ordinum religiosorum et cleri coelibatus, ut sine vinculis carneis servitio Dei et animarum toto corde totisque viribus consacrentur; sanctitas matrimonii, indissolubili vinculo semper enixe servato, ut conjuges huma-

[11] Cfr. Molinari, P., S. J., "Alcune riflessioni teologiche sulla funzione dei Santi nella Chiesa", in *Gregorianum*, 42 (1961), 63-96; Idem, *I Santi e il loro culto*, Libreria Editrice dell'Università Gregoriana, Roma 1962, pp. 204; Rahner, K., *Die Kirche der Sünder*, Freiburg i. Br. 1948; Tyschkiewicz, S., *La sainteté de l'église christoconforme*, Rome 1945.

num divinumque jus indefesse adimpleant; praedicatio verbi Dei et praxis sacramentalis recte ac continuo fervens, etc.

b. *Orthodoxi.* Plura scripta sunt, et quidem datis statisticis, ad probandum sanctitatem apud orthodoxos esse inferiorem illa Ecclesiae Catholicae [12].

Magni fit doctrinae Ecclesiae Orthodoxae *de divortio* propter adulterium, et *in praxi* propter alias plus quam 20 causas [13]. Est quaestio vere gravis, sed saltem quoad adulterium agitur pro ipsis de exegesi textuum *Mt.*, 5, 32, et 19, 9 ("excepta fornicationis causa"). M. Jugie plura adhuc recolit: *praedicatio* est valde deficiens, adeo ut, juxta Dimitric Polovic, metropolita v. Belgrado, in Serbia a. 1925 bis tantum in anno sermones fierent, nempe, die Natalis et Paschatis; *confessio* est etiam rara propter defectum confessorum, et tantum monachi directionem spiritualem habent; *sancti* canonizantur a metropolitis et postea a patriarchis cum suis conciliis, et incorruptio corporis est praecipuum sanctitatis signum; numerus vero sanctorum est valde exiguus, ita ut in Russia inde a separatione usque ad annum 1914 vix 150 reperiantur; *monachismus eorum* etiam magis magisque diminuit, ut apparet ex celeberrimo monte Athos (Graecia) ubi a. 1913 erant c. 6.345, nunc autem ad 3.000 non pertiguunt, ex quibus maxima pars laicorum; praeterea plura sunt monasteria sic dicta idiorrythmica, in quibus non servatur votum paupertatis; modus autem selectionis est valde amplus; plura etiam dicuntur de deficiente cultura cleri orthodoxi, de parvo incremento missionum, et de eo quod clerus saecularis coelibatum non servet, etiamsi non possit ad secundas nuptias transire [14].

Tamen non licet hujusmodi defectus exaggerare, non attendentes ad multiplices miserias toto saeculorum decursu et inter catholicos

---

12 Cfr. JUGIE, M., "Schisme Byzantin", in *DThC*, 14, 1554-1563; HEILER, F., *Urkirche und Ostkirche*, München 1937; ZAPELENA, T., *De Ecclesia Christi*, I, 6.ª ed., Romae 1955, pp. 523 ss.; SALAVERRI, J., *De Ecclesia Christi*, BAC, nn. 1259-63 ,etc.

13 JUGIE, M., *Où se trouve le christianisme intégral*, pp. 137-142.

14 JUGIE, M., *Schisme Byzantin*, DTC, 14, 1554-1563. Certe quidem, ex 7.000 monachis in monte Athos anno 1912 commorantibus, ad numerum 2.500 in praesens reducti sunt; tamen, ne obliviscatur monachos russicos post adventum communismi non amplius illuc confluere posse. Cfr. DAHM, C., BERNHARD, L., O. S. B., *Athos - Berg der Verklärung*, Burda-Verlag, Offenburg-Baden 1959; MORAL, P., "Luce sull'Athos centro di vita monastica", in *Unitas*, 18 (1963), 133-149.

pullulantes. Fructus enim sanctitatis uberrimi etiam apud Orthodoxos inveniuntur; immo, juxta quasdam eorum recentes declarationes, et vita sacramentalis et vita monastica in dies augetur non obstante durissima communismi persecutione [15].

c. *Protestantes*. Certe quidem in quibusdam nationibus vita liturgica reformatorum valde deficiens est, ac de hoc saepe et ipsi amare queruntur [16]. *Divortium* multiplici ex causa permittunt, at, proh dolor!, parum de hoc curant, quia ex S. Scriptura ipsi censent matrimonium non esse sacramentum sed merum contractum naturalem conjugum. De coelibatu item clericorum vel pastorum nullum inveniunt praeceptum in S. Scriptura; immo contrarium ipsis apparet ex S. Paulo cum ait episcopum unius uxoris virum esse debere [17]. Vita monastica protestantium, etiamsi parum, aliquantulum floret, praesertim inter anglicanos [18]. Missiones demum eorum, praesertim inde a saec. XIX, magnum incrementum habuerunt, ita ut in praesens ubique terrarum ultra 42.000 missionarii apostolatum omne genus exerceant [19].

Sanctitas ergo non est nota exclusiva Ecclesiae Catholicae, etiamsi haec inter coetus christianos et in hoc emineat.

---

[15] Hoc asserit Andreas Scrima, monachus ex Rumania profugus. Cfr. *Unitas*, 16 (1961), 70-71; et delegati russi ad Conc. Vatic. II.

[16] Cfr. Assertiones directorum motus lutherani in Germania, sic dicti *Sammlung:* Asmussen, H., Baumann, R., Fincke, E., Huhn, G., Lackmann, M., Lehmann, W., *Katholische Reformation*. Erläuterungen zu den 12 Thesen der Sammlung, 2.ª ed., Stuttgart 1958, pp. 239; McGregor, G., *Corpus Christi. The nature of the Church according to the Reformed Tradition*, McMillan, London 1959, pp. 302. Vide plura alia documenta apud articulum cit. *Religión y Cultura*, 6 (1961), 365-415; 7 (1962), 20-60.

[17] Cfr. Cullmann, O., *Saint Pierre. Disciple-Apôtre-Martyr*, Neuchâtel-Paris 1952, ex interpretatione valde personali "mulieris sororis" (*1 Cor.*, 9, 5), saepe asserit Petrum uxoris suae comitatu perambulasse (pp. 18, 36, 46, 68).

[18] Urrutia, A., "Familiae religiosae apud Anglicanos", in *Comment. pro Relig.*, 27 (1948), 90-204; 28 (1949), 67-83; Anson, P. E., *The Benedictines of Caldey*, London 1950; Boyer, C., "Il movimento dell'Anglicanesimo verso Roma", in *Unitas*, 16 (1961), 1-11; ex 31 fundationibus monasticis hominum ab a. 1842 ad 1952, manent 16, dum quinque ex ipsis ad catholicismum transierunt.

[19] Ex quodam opere Dr. F. W. Price, missionarii protestantes sunt 42.250, ex quibus: 27.219 ex U. S. A.; 7.000 ex Anglia; 1.763 ex Australia; 1.541 ex Suecia; 1.009 ex Germania. Cfr. *La Documentation Catholique*, t. 58, 2 Apr. 1961, 477-478.

C. *De catholicitate.*

a. Vox *catholica* (καθολική), ex symbolo Nicaeno-Constantinopolitano deprompta (D. 86), ita a catholicis definitur: "dilatatio Ecclesiae Christi per universum orbem sine distinctione gentis vel nationis".

Quidam praeterea distinguunt *catholicitatem materialem,* seu mera per totum orbem diffusio; et *catholicitatem formalem,* seu diffusio *unius ejusdemque* Ecclesiae per universum orbem, quod secumfert et universalitatem et unitatem illam fidei, cultus et regiminis [20].

b. Ut probatur in thesi historica de universalitate Regni Dei a Christo praedicati Ecclesia in suo stadio terreno debet esse *catholica,* ut vere menti ac voluntati Divini Conditoris respondeat. Ager enim in quo semen Regni Dei seminatur est mundus (*Mt.,* 13, 36); Evangelium debet praedicari in universo orbe ante comsummationem saeculi (*Mt.,* 24, 14; 26, 13; *Lc.,* 24, 47), et omnes gentes in judicio finali a Filio Hominis dijudicandae sunt juxta legem Regni (*Mt.,* 25, 32). Ideo Christus statim ante suam in coelum ascensionem dedit apostolis sollemnem praeceptum: "Euntes ergo, docete omnes gentes" (*Mt.,* 28, 19); "illi autem profecti praedicaverunt ubique" (*Mc.,* 16, 20). Historice etiam probatur ex ecclesiologia paulina et ex Act. Ap. quomodo de facto apostoli praedicabant evangelium ubique sine distinctione judaeorum et gentium, etiamsi ex mandato Christi *prius* ad judaeos vertebantur (*Lc.,* 24, 47; *Act.,* 13, 46; 14, 1; 16, 13; 17, 2; *Rom.,* 1, 16).

De catholicitate apud diversos coetus christianos.

a. Ecclesia Romano-Catholica mira pollet catholicitate sive materiali sive formali. Hujusmodi autem catholicitas debet intelligi non *physice* sed *moraliter,* in quantum, nempe, sua unitate et splendore fere in toto orbe terrarum diffussa est et ab aliis coetibus christianis facile distingui potest. Nec debet concipi quasi catholicitas *simultanea* in tempore, numero et spatio, sed potius *successive,* eo quod

---

[20] Pluribus non placet conceptus catholicitatis Ecclesiae propositus a Witte, P. J. L., S. J., "Die Katholizität der Kirche. Eine neue Interpretation nach alter Tradition", in *Gregorianum,* 42 (1961), 193-241. Loquitur enim de catholicitate imperfecta in hoc mundo (pp. 233-241), et ejus objectum esset Ecclesia et genus humanum tanquam concreta hominum communitas; ita ut Ecclesia universalis caeteras omnes ecclesias in se mysteriose contineat, ac omnibus hominibus aperta permaneat (p. 239).

decursu temporis magis magisque diffunditur, juxta praeceptum Christi perennis missionis evangelicae [21]. Certe quidem Ecclesia Catholica, mira unitate fidei, cultus et regiminis servata, eminet nota catholicitatis inter alios coetus christianos; hoc autem ex se non significat notam ipsius exclusivam, si ad conceptum catholicitatis evangelicae fratrum separatorum attendamus.

b. *Orthodoxi.* Ecclesia orthodoxa parum floret catholicitate, cum ipsius ecclesiae autocephalae fere exclusive in nationibus orientalibus Europae inveniantur [22]. Ex circumstantiis praesertim politicis, circa 10 milliones inveniuntur in U. S. A., Brasilia, Australia, Gallia, etc. [23] Revera autem missiones orthodoxae fere absolute desunt, quod et ipsi evidenter admittere tenentur [24].

Ipsi autem multiplicem conceptum catholicitatis proponunt: alii enim loquuntur de catholicitate *qualitativa,* quae omnes credentes semper et ubique amplectitur; alii vero de catholicitate *quantitativa,* attendentes ad diffusionem Ecclesiae per universam terram; alii demum de utraque simul. Saeculo XIV vocem graecam καθολική Symboli Nicaeno-Constant. in *synodalem* verterunt, quae excludit aperte unitatem monarchicam regiminis [25].

Adde, praeterea, Khomjakov ejusque asseclas A. Karsanin, N. Berdjaev, S. Zankow, etc., vocem *Sobornost* (Sobornajia = catholica) sub influxu protestantismi ad quendam communismum spiritualem redu-

---

[21] Cfr. PINSK, J., *Die Kirche als Kirche der Völker,* Paderborn 1935; SYMONDS, H. E., *The Church universal and the See of Rom,* London 1959; DE LUBAC, H., *Catholicisme,* 5.ª ed., Paris 1952; IDEM, *Méditation sur l'Eglise,* 2.ª ed., Paris 1953; GARCÍADIEGO, A., *Katholiké Ekklesia. El significado del epíteto "Católica" aplicado a "Iglesia" desde S. Ignacio de Antioquía hasta Orígenes,* México 1953; SALAVERRI, J., "El misterio de la unidad, santidad y catolicidad de la Iglesia", in *Divinitas,* 6 (1962), 33-97; cfr. pp. 84-96.

[22] Cfr. BRUNELLO, A., "Prospetto generale dell'Oriente Cristiano secondo le actuali divisioni religiose e circoscrizioni ecclesiastiche", in *Oriente Cristiano* (Palermo), 1 (1961), 28-34.

[23] LESKOVEC, P., S. J., "Il Concilio Vaticano II e le vie dell'unione nel pensiero dei teologi orthodossi", in *La civiltà cattolica,* a. 112, vol. II, 17 junii 1961, pp. 561-574.

[24] Cfr. JUGIE, M., *Où se trouve le christianisme intégral,* Paris 1947, pp. 166-171. De praesenti statu religioso Ecclesiae orthodoxae, cfr. *Il problema ecumenico oggi,* a cura di C. Boyer, Brescia 1960; STIERNON, D. (pp. 25-89); VODOPIVEC, G. (pp. 105-179).

[25] Praeter manualia theologiae orientalis, cfr. SPÁCIL, Th., S .J., *Conceptus et doctrina de Ecclesia juxta Theologiam Orientis separati,* Romae 1923-1924 (Orientalia Christiana, n. 2, 8); ZAPELENA, T., *De Ecclesia Christi,* 6.ª ed., Romae 1955, t. I, pp. 480-481.

cere, quo "omne quidquid ad Ecclesiam pertinet omnibus et singulis ejus membris communicatur, ipsa infallibilitate minime excepta; secus enim christianus non foret amplius membrum Ecclesiae, sed ejus servus. Quare, corpori Ecclesiae attribuendum est quidquid catholici attribuunt supremo Ecclesiae visibili Capiti. In hac autem plena omnium donorum Ecclesiae et universali communione reponitur illa Sobornost, quae devenit insigne systematis slavophilorum"[26]. Parum ergo juvat cum orthodoxis de nota catholicitatis disserere, nisi prius exegetice et historice ipsis demonstretur primatus Petri ejusque successorum.

c. *Protestantes.* Inter anglicanos sic dictae *High Church* praevalet theoria trium ramorum (*Three Branch-Theory*), veram Ecclesiam Christi in tribus confessionibus christianis inspicientes, quae episcopatum juris divini profitentur, nempe: Romano-Catholicam, Anglicanam et Orthodoxam Orientalem. Quod et Dr. Ramsey, nunc temporis Archiepiscopus v. Canterbury et totius Angliae primas, aperte declarat[27].

Caeteri autem protestantes catholicitatem Ecclesiae mere interne concipiunt, id est, tamquam universalitatem christianorum, sine ulla distinctione confessionis, qui veram habent fidem fiducialem in merita Christi Redemptoris. Est ideo conceptus absolute diversus ab illo catholico[28]. Non obstante articulo VII *Confessionis Augustanae,* in

---

[26] Cfr. Gordillo, M., *Compendium Theologiae Orientalis,* 3.ª ed., Romae 1950, p. 69; cfr. pp. 61 ss.; Deubner, A., "La traduction du mot kathòliké dans le texte slave du Symbole de Nicée-Constantinople", in *Orientalia Christiana,* 55 (1929), 54-56; Schultze, B., "La idea de 'sobornost' (universalidad) en la Iglesia rusa de hoy", in *Razón y Fe,* 137 (1948), 240-260; Plank, B., O. S. A., *Katholizität und Sobornost. Ein Beitrag zum Verständnis der Katholizität der Kirche bei den russischen Theologen in der zweiten Häfte des 19. Jahrhunderts,* Augustinus-Verlag, Würzburg 1960, p. 150. Cfr. praeterea bibliographiam specialem apud Ephemerides *Ostkirchliche Studien* (Würzurg) a P. H. Biedermann, O. S. A., editas; Jâki, S., O. S. B., *Les tendances nouvelles de l'Ecclésiologie,* Herder, Roma 1957, pp. 99-115.

[27] Cfr. *La Documentation Catholique,* t. 58, 5 Martii 1961, col. 305-312; Turrado, A., "El escándalo de la División", in *Religión y Cultura,* 6 (1961), pp. 403-410; Cowley, T., "Natura e sviluppo istituzionale della Chiesa Anglicana", in *Il volto del protestantesimo europeo* (Sacra Doctrina, 23), Padova 1961, pp. 382-400.

[28] Inter protestantes recentiores cum magna bibliographiae copia, cfr. Aulén, G., "The Catholicity of Lutheranisme", in *Weltluthertum von heute,* A. Nygren gewidmet, Stockholm 1950, pp. 3-20; *Die Katholizität der Kirche,* hrsg. von H. Asmussen und W. Stählin, Stuttgart 1957.

quo Ecclesia definitur tamquam congregatio sanctorum, quae purum evangelium praedicat et recte sacramenta conservat, tamen dogmatica lutherana classica enixe tenet Ecclesiam constitui ex solis veris fidelibus omnium ecclesiarum et omnium temporum[29].

Patet igitur quam parum apologetice ex nota catholicitatis cum protestantibus agi posse, nisi prius ex ecclesiologia historica ipsi apte demonstretur essentialis constitutio hierarchico-monarchica verae Ecclesiae Christi.

D. *De apostolicitate.*

a. In theologia catholica *apostolicitas* definitur velut nota essentialis Ecclesiae, cujus episcopi ex Christi voluntate vere et perenniter

---

[29] ASMUSSEN, H. (Luther.), SARTORY, Th., O. S. B., *Gespräch zwischen den Konfessionem,* Fischer, Frankfurt a. M. 1959, pp. 224. "Die klassische lutherische Dogmatik hat entschlossen in ihrer Lehre von der Kirche den personalen Ausganspunkt genommen: Die Kirche sind die wahrhaft Gläubigen, und zwar die wahrhaft Gläubigen in allen "Kirchen" und zu allen Zeiten, auch die bereits Vollendeten" (ASMUSSEN, p. 157); BARTH, K., *Die Kirche Jesu Cristi* (Theologische Existenz heute), München 1934; BRUNNER, E., *Das Missverständnis der Kirche,* Zürich 1951; NEWBEGIN, L., *The household of God. Lectures on the nature of the Church,* London 1954; SCHWEIZER, E., *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament,* 2.ª ed., Zürich 1959, pp. 218; GREENSLADE, L. S., *Schism in the Early Church,* London 1953. In III congressu internationali Consilii Oecumenici Ecclesiarum in Nova Delhi a. 1961 celebrato, Consilium Internationale Missionum cum praedicto Consilio Oecumenico coniunctum est, simulque ipsi et aliae 23 ecclesiae adhaeserunt, quarum aliquae ex nationibus communismo subiectis, ita ut in praesens ad numerum 199 pertingant. In ipso vero congressu palam omnes professi sunt formulam unitatis et catholicitatis ,ab illa Ecclesiae Catholicae in pluribus differentem, non obstante ipsius charactere dogmatico, ecclesiologico et sacramentali: "Nous croyons que l'unité, qui est à la fois le don de Dieu et sa volonté pour l'Eglise, est rendue visible lorsque, en un même lieu, tous ceux qui sont baptisés en Jésus-Christ et le confessent comme Seigneur et Sauveur, sont conduits par le Saint-Esprit à former une communauté pleinement engagée, confessant la même foi apostolique, prêchant le même Evangile, rompant le même pain, s'unissant dans une prière commune et vivant d'une vie communautaire qui rayonne dans le témoignage et le service de tous; et lorsque, en outre, ils se trouvent en communion avec l'ensemble de la communauté chrétienne en tous lieux et dans tous les temps..." Cfr. *Nouvelle-Delhi 1961. Conseil Oecuménique des Eglises. Rapport de la Troisième Assemblée,* publié sous la direction de W. A. Visser't Hooft, Neuchâtel, Suisse, Editions Delachaux et Niestlé, 1962, pp. 415; cfr. pp. 113-114.

sunt successores Apostolorum quoad potestatem regiminis, magisterii et ordinis.

Distinguunt praeterea inter apostolicitatem *materialem*, seu purum factum successionis episcopalis in sede ab apostolis condita; et illam *formalem*, quae secumfert factum successionis et legitimam missionem a suprema auctoritate, id est, a Petro ejusque successoribus Romanis Pontificibus; haec altera tantum confert episcopo omnia iura et officia ministerialia Apostolorum, exceptis illis mere personalibus, ut infallibilitas in docendo. Demum, apostolicitas *directa* connotat successionem ininterruptam in sede ipsa a quodam Apostolo condita, dum illa *indirecta* refertur ad sedem non ab Apostolis sed a legitima auctoritate decursu saeculorum institutam. Utraque autem dicitur et est vera successio apostolica.

b. Revera, Christus condidit Ecclesiam ad salutem hominum perenniter duraturam, eamque ditavit mediis ad huiusmodi finem aptis, doctrina nempe et sacramentis; instituit autem et collegium duodecim Apostolorum sub Petro capite, quibus suam ipsam missionem salvificam universalem commisit: "Sicut misit me Pater, et ego mitto vos" (*Jo.*, 20, 21). Ut autem tanto officio debite incumberent, illos charismatibus ornavit ipsisque transmisit munera sua sacerdotii seu ordinis, regiminis et magisterii, et quidem exercenda sub Petro, fundamento domus Ecclesiae et sui gregis supremo pastore (*Mt.*, 16, 17 ss.; *Jo.*, 21, 15 ss.).

Jam vero, hujusmodi *ministeria* ad servitium utilitatemque hominum viatorum omnis terrae omnisque temporis usque ad consummationem saeculi perdurabunt, ipso Christo sollemniter promittente: "Et ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad comsummationem saeculi" (*Mt.*, 28, 20). Ex perennitate igitur Ecclesiae et ministerii, perennitas simul muneris apostolici, a collegii Apostolorum concretis successoribus protracta, tamquam juris divini merito vindicatur. Ministeria enim semper ab hominibus pro hominibus exercebuntur.

c. Et quidem Ecclesia primaeva huiusmodi perennitatis claram habuit conscientiam, cum ipsi Apostoli Matthiam in locum Judae traditoris elegerunt (*Act.*, 1, 15-26), cumque alios ministros, qui in communitatibus passim conditis ministerio vacarent, ubique per manuum impositionem constituerunt (*Act.*, 6, 6; *1 Tim.*, 4, 14; *2 Tim.*, 1, 6).

Cujus apostolicae successionis conscientiam, in episcopis protractae, enixe testantur primi scriptores ecclesiastici, ut Clemens Romanus (RJ. 20), et, expresse de episcopatu monarchico, Ignatius Antioche-

nus (RJ. 65), Irenaeus (RJ. 209-212), Hegesipus (RJ. 188), Tertullianus (RJ. 292, 298), etc. [30].

De apostolicitate apud coetus christianos.

a. *Catholici* tenent tamquam doctrinam de fide divina et catholica ex ordinario et universali magisterio episcopos esse vere et proprie jure divino successores Apostolorum. Et quidem, juxta concilium Vatic. I, "episcopi, *positi a Spiritu Sancto* (*Act.*, 20, 28) in Apostolorum locum successerunt" [31]; quod et Romani Pontifices instanter docent [32].

Adde, praeterea, dogma sollemniter definitum in ipso Vaticano I, nempe, Romanum Pontificem de facto esse Petri successorem quoad supremam et universalem potestatem jurisdictionis et infallibilis magisterii [33]. Theologi catholici recentes diversis utuntur argumentis sive ad successionem apostolicam per episcopos vindicandam, sive ad supremam potestatem Romani Pontificis et illam episcoporum quoad exercitium in ecclesia particulari componendam. Alii enim attendunt ad perenne ministerium verbi, alii ad illud sacramentorum, cujus centrum est Eucharistia et Ordo ad illam conficiendam necessarius, alii demum ad utriusque ministerii perennitatem [34].

---

30 Cfr. JAVIERRE, A. M., "Le thème de la succession des Apôtres dans la littérature chrétienne primitive", in *L'Episcopat et l'Eglise universelle* (Unam Sanctam, 39), Paris 1962, pp. 171-221.

31 Vatic. I, c. III, D. 1828.

32 LEO XIII, *Encycl.* "*Satis cognitum*" (D. 1961); PIUS XII, *Encycl.* "*Mystici Corporis*" (D. 2287).

33 Cfr. KÜNG, H., *Strukturen der Kirche* (Quaestiones Disputatae, 17), Herder Freiburg-Basel-Wien 1962, pp. 206-308 (de primatu) et 309-355 (de infallibilitate); TURRADO, A., "Doctrina catholica de suprema potestate iurisdictionis Romani Pontificis et de potestate episcoporum", in *Augustinianum,* 3 (1963), 325-355; recensio operis H. KÜNG, in *Augustianum,* 3 (1963), 115-119.

34 De hoc ample egimus in articulo citato. Attendunt praesertim ad perennitatem praedicationis Evangelii *(Verbum):* SCHMAUS, M., *Katholische Dogmatik,* Band III/1: *Die Lehre von der Kirche,* 5.ª ed., München 1958, pp. 141-155; cfr. VODOPIVEC, G., "L'Ecclesiologia di Mons. Michele Schmaus", in *Divinitas,* 4 (1960), 154-163; SCHAUF, H., *De Corpore Christi Mystico,* Freiburg i. Br. 1959, pp. 298-310; LATOURELLE, R., "Eglise et Parole", in *Sciences Ecclésiastiques,* 14 (1962), 195-211. Alii praeferunt argumentum ex perennitate sacramentorum, cujus centrum est Eucharistia et Ordo ad ipsam necessarius *(Sacramentum):* K. RAHNER, in opere RAHNER, K., RATZNGER, J., *Episkopat und Primat* (Quaestiones Disputatae, 11), Herder, Freiburg-Basel-Wien 1961, pp. 13-36, 60-125. Alii demum utroque utuntur argumento *(Verbum et Sacramentum):* RATZINGER, J., *op. c.,* pp. 37-59; SEMMELROTH, *Wirkendes Wort,* J. Knecht, Fraukfurt am Main 1961, pp. 256 (Ecclesia verbi et sacra-

b. *Orthodoxi* enixe propugnant et vivunt apostolicitatem Ecclesiae in episcopatu juris divini perenniter duraturam. Et quidem, cum ipsi censeant Petrum nullum primatum super alios Apostolos a Christo accepisse, credunt veram apostolicitatem servari in episcopis pari jure ditatis [35].

Parum ergo juvat in Apologetica catalogum episcoporum inde ab Apostolis conficere, et veram apostolicitatem Ecclesiae Orthodoxae negare, si prius ipsis verum primatum Petri et successorum ejus ex Sacra Scriptura et ex scriptoribus ecclesiaticis non demonstretur [36]. Praeterea Ecclesia Catholica semper admisit validitatem consecrationis episcopalis et sacramentorum apud Orthodoxos, ideoque dialogus oecumenicus cum ipsis debet ad viam primatus converti.

c. *Protestantes*. Anglicani sic dictae *High Church* eamdem doctrinam tuentur ac orthodoxi [37]. Tamen, Leo XIII declaravit ordinationes eorum invalidas esse propter defectum formae sacramentalis. Posterius formam perfecerunt, "eadem vero adiectio, si forte quidem legitimam significationem apponere formae posset, serius est inducta, elapso jam saeculo post receptum Ordinale Eduardianum: cum propterea, hierarchia exstincta, potestas ordinandi jam nulla esset" [38].

Lutheranismus autem et Calvinismus conceptum habent apostolicitatis a praedicto absolute diversum. Sacerdotium enim commune omnium fidelium absolute tenentes, renuunt admittere sacramentum ordinis et episcopatum iuris divini. Successio ergo apostolica est mera successio *ministerialis* praesertim quoad praedicationem Evangelii ab

---

menti); JAVIERRE, A. M., "Le passage de l'apostolat à l'épiscopat: réflexions méthodologiques", in *Salesianum,* 24 (1962), 229-242; COLLANTES, J., "Sucesión apostólica y cooptación en el apostolado", in *Estudios Eclesiásticos,* 38 (1963), 83-92.

[35] Praeter opera citata in notis 7, 8 et 26, potest consuli clarus theologus orthodoxus FLOROVSKI, G., "Das bevorstehende Konzil der römischen Kirche", in *Una Sancta Rundbriefe,* 14 (1959), 172-176, ubi amare loquitur de antiromanismo orthodoxorum.

[36] Cfr. JUGIE, M., *Où se trouve le christianisme intégral,* Paris 1947, p. 253.

[37] Cfr. WENGER, A., "L'Eglise orthodoxe et les ordinations anglicaines", in *Nouvelle Revue Théolog.,* 75 (1954), 33-47; DIX, G. (angl.), *Le ministère dans l'Eglise ancienne,* Neuchâtel 1955; CLARK, F., S. J., *The Catholic Church and the Anglican Orders,* Catholic Truth Society, London 1962, pp. 32. Clark plura alia ipsius studia ad compendium redigit in quodam recenti articulo, rationem invaliditatis praesertim inveniens in mente lutherana reformatorum Anglae contra sacramentum ordinis sacrificiumque Missae. Cfr. "Les ordinations anglicanes, problème oecuménique", in *Gregorianum,* 45 (1964), 60-93.

[38] D. 1964; cfr. D. 1963-1965.

Apostolis traditam et semel pro semper in sola Sacra Scriptura transmissam [39]. Ad eandem conclusionem pervenit clarus lutheranus Oscar Cullmann methodo exegetica speciali de historia salutis, quae diversis eventibus historicis a Deo electis et semel pro semper in tempore patratis constat. Itaque, tam mors et resurrectio Christi quam apostolatus Petri et aliorum apostolorum fuerunt eventus temporales sine ulla possibili repetitione vel successione neque quidem sacramentali [40].

Quid ergo nota apostolicitatis juvabit apologeticae catholicae in dialogo cum protestantibus, nisi prius ipsis exegetice demonstretur primatus Petri, episcopatus iuris divini et verum sacramentum ordinis ad ministeria ecclesiastica rite juxta Christi voluntatem obeunda?

Conclusio.

Igitur, qui viam empiricam et illam quattuor notarum in apologetica catholica nimis extollunt, forsitam nimio optimismo laborant, et verum ac objectivum dialogum cum fratribus separatis inire nequibunt. Etiam fratres nostri aliarum confessionum sitim unitatis patiuntur, etiamsi in bona fide nondum viam rectam ad illam sa-

---

[39] Cfr. Küng, H., *Strukturen der Kirche* (Questiones Disputatas, 17), 1962, pp. 75-77, 105-205, ubi ample exponit doctrinam Lutheri, Calvini, et recentes progressus P. Brunner, E. Schlink, etc.; Javierre, A. M., "Cuestiones debatidas entre católicos y protestantes en torno a la sucesión de los Apóstoles", in *XVI Semana Española de Teología*, Madrid 1957, pp. 3-96; Idem, "Act. 20, 28 en la teología reformada del ministerio" ,in *Miscellanea Comillensis*, 34 (1960), 173-205; Salaverri, J., "El concepto de sucesión apostólica en el pensamiento católico y en las teorías del Protestantismo", in *Miscell. Comillensis*, 27 (1957), 15-53. Ex protestantibus, cfr. Benz, E., *Bischofsamt und apostolische Sukzession im deutschen Protestantismus*, Stuttgart 1953; Sommerlath, E., *Amt und allgemeines Priestertum*, 1953; "Erklärung zur Apostolischen Sukzession", in *Informationsdienst der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands*, 1958, pp. 4-13; Schlink, E., *Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionem*, Göttingen 1961, etc.

[40] Cullmann, O., *Saint Pierre, disciple-apôtre-martyr*, Paris-Neuchâtel 1952; 2.ª ed. lingua germanica, Zürich-Stuttgart 1960, quoad doctrinam immutata; *La Tradition*. Problème exégétique, historique et théologique, Paris-Neuchâtel 1953. Judicium catholicorum de doctrina cullmanniana, cfr. Frisque, J., *Oscar Cullmann. Une théologie de l'histoire du salut* (Cahiers de l'actualité religieuse, 11), Casterman, Tournai 1960, pp. 279; recensio huius operis in *Augustinianum*, 1 (1961), 369-374, et art. cit. in *Religión y Cultura*, 7 (1962), pp. 36-48; Arrieta, J., *La Iglesia del Intervalo*. Aspecto escatológico del tiempo de la Iglesia en Oscar Cullmann, Comillas 1959, pp. VI-109; Briva Mirabent, A., *El tiempo de la Iglesia en la teología de Cullmann*, Barcelona 1961, pp. 148.

tiandam inspiciant. Consilium Oecumenicum Ecclesiarum, praesertim in congressibus internationalibus, instanter hujusmodi unitatem quaerit, sed continuo difficultates insolubiles internas experitur, quarum praecipua sistit in dogmate de episcopatu iuris divini ab Orthodoxis et Anglicanis proclamatum.

Dialogus igitur oecumenicus non urgeat viam empiricam neque viam quattuor notarum, quod de facto in praesens fratribus separatis injuriam sapit, sed potius ecclesiologiam historicam in exegesi biblica radicitus insitam et testimoniis Ecclesae primaevae suffultam. Exponatur etiam maxima cura doctrina catholica de mysterio Ecclesiae, Corporis Christi Mystici, quae tota ordinatur ad opus redemptivum Christi in terris perpetuandum per ministerium verbi et sacramenti [41]. Apprime distinguatur inter jus divinum et jus humanum seu ecclesiasticum, ut evolutio historico-canonica quarundam structurarum Ecclesiae Catholicae recte intelligatur [42]. Agnoscantur etiam, sicut fratres separati de se ipsis [43], miseriae humanae sive capitis sive membrorum Ecclesiae Catholicae toto saeculorum decursu, sicut Petrus et caeteri Apostoli in evangelica praedicatione humiliter agnoverunt [44]. Praeterea, opus est dialogum oecumenicum maxima cum caritate et familiaritate cum fratribus separatis inire, non de conversione sed

---

[41] *Vatic. I* (D. 1821); SCHILLEBEECKX, E. H., *Le Christ, Sacrament de la rencontre de Dieu,* Paris 1960, pp. 270; TURRADO, A., "La teología sacramental del P. E. H. Schillebeeckx", in *Augustinianum,* 2 (1962), 40-72; DE LUBAC, H., *Méditation sur l'Eglise,* 2.ª ed., Paris 1953, pp. 334; SCHMAUS, M., *Katholische Dogmatik,* III, 1: *Die Lehre von der Kirche,* 5.ª ed., München 1958, pp. XVI-934; RIUDOR, I., "El exégeta y el teólogo en el estadio apologético de la eclesiología", in *Estudios Eclesisticos,* 37 (1962), 159-169; REDMOND, R. *., "How should "De Ecclesia" be treated in scientific Theology?, in *The Catholic Theological Society of America,* Proceedings of the Seventeenth Annual Convention, Pittsburg, Pens. (June 25-28, 1962), St. Joseph's Seminary, Yonkers, N. Y., 1963, pp. 139-160. Pro operibus, quae recenter mysterium Ecclesiae, Corporis Christi Mystici, melius exponunt, cfr. MALMBERG, F., S. J., *Ein Leib— Ein Geist. Vom Mysterium der Kirche,* Herder, Freiburg-Basel-Wien 1960, pp. 342.

[42] De hoc saepe agit KÜNG, H., *Strukturen der Kirche* (Questiones Disputatae, 17), Herder, 1962, pp. 356.

[43] CULLMANN, O., *Catholiques et Protestants.* Un projet de solidarité chrétienne, Paris-Neuchâtel 1958, pp. 24-27.

[44] Cfr. JEDIN, H., *Geschichte des Konzils von Trient,* Freiburg i. Br.; Praesertim dum agit de conciliarismo: 2.ª ed., 1951, t. I, pp. 1-132; RAHNER, K., *Die Kirche der Sünder,* Freiburg i. Br. 1948; IDEM, *Gefahren im heutigen Katholizismus,* Einsiedeln 1950; CONGAR, Y. M.-J., "Comment l'Eglise sainte doit se réformer sans cesse", in *Irenikon,* 24 (1961), 322-345.

potius de reconciliatione loqui et doctrinam fidemque ipsorum non spernere nec globatim respuere, cum et ipsi partem saltem doctrinae evangelicae firmiter amanterque teneant. Exemplum primae sessionis Vaticani II, prout referunt observatores aliarum confessionum, uberrimos hujusmodi habitudinis fructus ostendit. In sessione secunda mutua fraternitas in dies crevit. Iter autem Pauli VI in Palaestinam totius orbis admirationem excitavit, praesertim cum in Bethlehem, patriarcham oecumenicum constantinopolitanum Athenagoram amplexatus, nova unionis spes christianitati affulsit. Maximi vero momenti sunt verba Romani Pontificis ipsa suae Incoronationis die, cum palam a fratribus separatis veniam petiit nomine totius Ecclesiae Catholicae eo quod non semel decursu temporis defectu caritatis erga ipsos laboraverit.

Faxit Deus ut caritas christiana, et fraternitas in dialogo oecumenico perducendo, duce et auspice Servo servorum Dei Johanne XXIII, et eius in cathedra Petri successore Paulo VI, viam unitatis in dies sternat, ut grex Christi unum ovile sub uno pastore iterum fiat.

ARGIMIRO TURRADO, O. S. A.

Para una introducción a la eclesiología protestante *

Durante cuatro siglos vive el Cristianismo occidental en medio de una tremenda división confesional.

Al plantearse con renovado interés el problema de la unión, urge una formulación clara de los puntos de vista mutuos.

Este artículo quiere ser una aportación a los esfuerzos de unidad, mediante una comprensión previa de dos puntos: 1. La autointeligencia de la Iglesia Protestante. 2. La base teológica en la que se funda.

I

ECLESIOLOGIA PROTESTANTE:

A. LOS REFORMADORES.—B. PROBLEMATICA ACTUAL

No existe un portavoz oficial protestante, el cual pudiera exponernos su concepción de la Iglesia instituida por Cristo. Para oir la voz del protestantismo deberíamos atender al conjunto de sus individualidades y extraer el denominador común. Ante la imposibilidad de hacer esto, me veo obligado a limitarme a algunos representantes del pasado y del presente.

---

* Extracto del trabajo con el mismo título, realizado como becario de la Fundación "Juan March". Publicado completo, y bajo el título "Clave teológica para la inteligencia de la eclesiología protestante", en *Salmanticensis*, 1-2, 1963, pp. 161-241.

A. **Los reformadores.**

Lutero

La teología de Lutero—con su lógica interna—es expresión de un drama personal: el problema de su salvación.

Su drama no es un factor aislado. Es símbolo de una época: desenlace de problemas anteriormente planteados y principio de una nueva era del espíritu humano.

La concentración de la teología en el problema de la justificación y la resolución del mismo por Lutero, es la base ideológica de su inteligencia personal del Evangelio y de una escuela secular que conmoverá la historia y el espíritu humano. "Verbum et fides" son las dos columnas en las que se apoya el pensamiento protestante.

Su justificación "sola fide" elimina automáticamente el fundamento de la Iglesia terrena. La justificación por la fe, sin las obras de la ley, significa en él: exclusión de toda cooperación humana en la justificación. La fe es el lugar donde la redención alcanza al cristiano, exclusivamente a través de la Palabra. Con esto queda determinado el campo de la teología: la Palabra de Dios. Sólo dentro de la misma puede buscarse la fisonomía de la Iglesia. Excluida la intrepretación infalible, su función se reduce a predicar la Palabra de Dios. Los sacramentos son forma visible de la misma y deben su eficacia a la fe.

La Iglesia propiamente tal es invisible: los verdaderos creyentes que oyen la voz de su pastor. Sólo puede conocerse por la fe. Es una ciudad eterna de Dios, más allá de toda manifestación terrena. Cristo es su cabeza. La forma de aparición terrena está cubierta de debilidad y tiene faz de pecadora.

La Palabra de Dios debe ser predicada en medio de la comunidad externa de la Iglesia; pero los límites de la verdadera Iglesia no coinciden con una determinada dimensión terrena.

"Hay verdadera Iglesia: donde es predicada la pura palabra de Dios y son administrados los sacramentos." Como verdadera palabra de Dios sólo es conocida por la fe.

La existencia de una comunidad terrena es de derecho divino, pues Dios quiere iluminar a los hombres a través de la predicación humana. Es verdadera Iglesia en la medida en que está allí la Palabra Dios. Su ordenación concreta es de derecho humano, aunque no

secular. No hay jerarquía alguna en la Iglesia; es regida por Cristo a través de su palabra. Todos los poderes de la Iglesia se reducen al ministerio de la palabra, cuya potestad se da a todos por el bautismo. Para el ejercicio público se requiere la vocación por una comunidad [1].

Los creyentes deben realizar la organización externa de la Iglesia, creando un orden jurídico humano, con apoyo en el derecho divino: ministerio de la palabra, sacramentos; y las tres directivas fundamentales que se derivan de la "lex fidei": amor, igualdad y libertad cristiana.

En principio: la Iglesia es autónoma en su ordenación humana. En caso de necesidad puede intervenir el poder secular como "praecipuum membrum Ecclesiae".

Lutero, careciendo de otros medios, deja—de hecho—la ordenación externa de la Iglesia a la autoridad civil.

Calvino

Calvino no es en primera línea innovador doctrinal. Con la disciplina de su pensamiento teórico y práctico, realizó un tipo de reforma de gran trascendencia histórica.

Es un hombre enérgico y prudente, capaz de unir antítesis profundas: p. e., libertad cristiana y firme disciplina eclesiástica. Con esto queda abierto al espíritu humanista y supera el peligro de anarquía que amenaza a la reforma en sus orígenes.

Tiene una idea de la ley más positiva y menos dialéctica que Lutero; así como una mayor valoración intrínseca del orden natural. Existe una armonía perfecta entre la creación y la revelación.

Su concepción de la Iglesia y del Estado es la clave para que aquélla pueda sobrevivir bajo un régimen adverso y prosperar bajo la protección de un estado cristiano, en íntima unión con él. La situación de los protestantes en Francia le llevó a configurar la organización de la Iglesia con mayor autonomía externa, en lugar de apoyarse tan directamente en el estado como Zwingli y Lutero. Estado e Iglesia son dos reinos distintos, pero no opuestos. Uno es espiritual: el alma y la conciencia; la devoción y el culto. El otro, político: regulador de las costumbres externas y del orden terreno en general.

---

[1] Cfr. EBELING, RGG, "Luther", t. IV, col. 480 ss.; ADAM, A., RGG, t. III, col. 1308 ss.; SEEBERG, E., *Luthers Theol. in ihren Grundzügen*, 1940, pp. 164-175.

Lleva en su ley interna—recibida de Dios—el reconocimiento y la protección de la verdadera religión.

En su pensamiento eclesiológico hay una tensión teórica entre la Iglesia invisible y la empírica. El verdadero ser de la Iglesia es totalmente escatológico "Corpus ac societas fidelium, quos Deus ad vitam aeternam praedestinavit".

Este principio disuelve la comunidad eclesiástica en átomos disgregados por el mundo. Sin embargo—con su experiencia pastoral—concentra más y más su atención en la Iglesia terrena y en el conocimiento de nuestra salvación en Cristo, sin revocar el principio de la predestinación. Dios ha dispuesto la Iglesia terrena como instrumento de salvación. Si queremos renacer a la vida eterna, debemos ser concebidos en el seno de la Iglesia, fuera de la cual no hay salvación (C. E. G., p. 697).

Por Iglesia visible entiende: la multitud de hombres diseminados por el mundo que profesan la fe en Cristo Dios. En ella hay muchos que nada tienen de Cristo.

Hay ciertos indicios para reconocer los miembros de la verdadera Iglesia: profesión de fe; ejemplo de vida; participación en los sacramentos. Con mayor certeza podemos discernir la Iglesia verdadera: "donde es predicada y oída sinceramente la Palabra de Dios y son administrados los sacramentos según la institución de Cristo, existe sin duda Iglesia de Dios" (*Inst.*, C. R., 219-220). Es desertor quien se aparta de una Iglesia con dichas notas.

Doctrinalmente, hay verdades esenciales: un Dios; Cristo Dios e Hijo de Dios; nuestra salvación por la misericordia de Dios; y semejantes. Hay otras discrepancias que no rompen la unidad.

La Iglesia es gobernada por el Señor a través de su palabra, aunque usa vicarios visibles para realizar su obra.

En la ordenación externa de la Iglesia—con un apoyo aparente en la S. E.—se rige por su visión personal y espíritu de disciplina.

Gracias al sentido dinámico que confiere a la predestinación —manifestada en la vida de los creyentes—logra dar impulso a la Iglesia visible. Desde que inicia su actividad pastoral, centra su atención en ésta [2].

---

[2] Cfr. WERNLE, Paul, *Der evangelische Glaube nach dem Hauptschiften der Reformatoren. Calvin,* Tübingen 1919, pp. 139-142; 51-56; 129-154; 355-386; CALVIN, *Institutiones Christianae Religionis,* Ginebra 1550, pp. 216-240;

B. Problemática actual.

En la eclesiología—y teología protestante en general—, conforme ha sido restaurada desde la ruptura con el liberalismo teológico, pueden observarse discrepancias aisladas con relación a los reformadores; así como una sistematización más matizada. Sin embargo, hay un impulso y actitud básica que da continuidad al número dispar de producciones teológicas.

Al intentar introducirme en este impulso básico que alienta al protestantismo y a su eclesiología, lo hago con la conciencia de entrar en un ámbito teológico difícil.

Protestantes y católicos estamos convencidos de que el lugar y el ser de la Iglesia deben buscarse en torno a Cristo. Más aún: el ser de la Iglesia es una configuración, imagen, participación del ser de Cristo. El ser de Cristo no prescinde de lo que El es para nosotros, de su función salvadora. También afirmamos de común acuerdo que la Iglesia continúa visiblemente la obra del Cristo invisible.

Desde este momento comienzan a separarse los caminos; y por cierto en torno a dos preguntas: qué obra continúa y cómo la continúa. Todavía coincide la respuesta genérica a la primera cuestión: la Iglesia continúa la obra de la redención. Pero en la inteligencia de la misma está la fuente de discrepancia. El aspecto objetivo es entendido con mayor uniformidad; la discrepancia propiamente tal está en la inteligencia del aspecto subjetivo de la redención. Para los protestantes, la redención subjetiva consiste en el "Wortgeschehen", "suceso de la Palabra"; la Palabra creadora de fe. Centralizan de tal manera la redención—incluso objetiva—en la Palabra, que resulta problemática la prioridad temporal de la misma (redención objetiva), sobre la fe (redención subjetiva).

Los católicos, en cambio, hacemos una distinción clara entre la redención objetiva, la cual comprende distintos aspectos: sacrificio, mérito, satisfacción, liberación de la potestad del diablo, redención por la palabra (con tendencia doctrinal); y la subjetiva: aplicación del tesoro adquirido por Cristo y administrado por la Iglesia. Es una entidad en el orden creado, que puede entregarse a la administración humana. Al desarrollo dinámico en la redención subjetiva, precede

---

IDEM, *Catechismus Ecclesiae Genovensis,* pp. 695-7; RGG, t. I, Tübingen 1957, art. "Calvin", col. 1588 ss.

un ser ontológico constituido de una vez para siempre en Cristo. Entre Dios y la redención subjetiva media la realidad de la redención objetiva: "doctrina, mérito, gracia". La Iglesia está configurada por la administración de esta realidad.

Y en el acto mismo de la redención subjetiva, mediante la infusión de una realidad ontológica en el hombre (gracia)—actualización dinámica de la redención objetiva—, se realiza la reconciliación con Dios.

En los protestantes tiende a desaparecer la subsistencia creada de la redención objetiva, centrándose en el nuevo estado de las relaciones personales entre Dios y hombre, acaecido en la muerte y resurrección de Cristo. Al no ser "objeto creado", sino nuevo estado personal, no puede encomendarse a la administración de una institución humana. La redención subjetiva consiste en la "dínamis" nueva que el Dios reconciliado influye en el hombre.

Consecuencia: la Iglesia no puede ser depositaria de la revelación; sólo pueden depositarse objetos. La Iglesia sólo puede considerarse como instrumento de la acción divina.

En el protestantismo actual, bajo la concentración tan fuerte en la Palabra de Dios—con su sentido descendente—, hay cierta nota monofisita en el suceso de la redención objetiva. Aparece poco el aspecto de acción libre de un hombre (Cristo) y tiende a ver la redención como epifanía de Dios.

Hecha esta breve orientación teológica, voy a concretar en corto espacio la eclesiología protestante actual.

Desde la separación del estado, se nota un nuevo planteamiento del problema eclesiológico, que afecta principalmente a los siguientes puntos: mayor claridad sobre la visibilidad e invisibilidad de la Iglesia; aspiración a la unión eclesiástica universal; mayor insistencia en el aspecto comunitario de la Iglesia; relación íntima entre confesión religiosa y derecho eclesiástico; preocupación por el logro de una ética social.

En cuanto al problema de la visibilidad de la Iglesia: es concebida como comunión de los santos y hermandad cristológica, bajo el primado capital de Cristo. Tiene un aspecto visible y otro invisible Arabos son esenciales.

Predomina la siguiente distinción:

A) Iglesia espiritual: comunidad de los creyentes. El vínculo de la fe que los une es de carácter espiritual e invisible. Su orden fun-

damental, instituido por Cristo, consta del ministerio de la palabra y de los sacramentos—bautismo y cena—, como palabras visibles.

B) En su forma corporal: Cristo ha instituido la Iglesia como comunidad de creyentes que vive en este mundo. Esta dimensión terrena es la Iglesia universal. El aspecto visible es también esencial. Pero sus límites no pueden determinarse por las apariencias; hay bautizados no creyentes, los cuales no pertenecen a la Iglesia. En la práctica hay que considerar miembro de la Iglesia a todo bautizado que no se haya separado abiertamente.

C) Iglesias particulares: las instituciones concretas, confesionales o regionales. Son de derecho humano, pero no secular.

Bajo esta distinción reina en algunos la idea de un organismo universal: Cristo es el árbol; y las distintas confesiones, las ramas del mismo [3].

La realidad óntica de la Iglesia es esencialmente dinámica: el suceso de la Palabra de Dios y la comunión de los hombres en la misma. Es invisible en su fe y visible "por la fe" en su comunión de amor y de sacramentos bajo el ministerio de la palabra. Es visible a cualquiera como congregación de hombres.

La Iglesia tiene una dimensión interna: palabra de Dios-fe; y otra externa: manifestación terrena de dicha palabra.

Existe una fuerte tendencia a fundir la revelación objetiva y la subjetiva en un mismo acto. Por ejemplo, Barth y Prenter incluyen la existencia de la Iglesia dentro del suceso de la revelación [4].

Barth designa a Cristo y a la Iglesia como "historia de la encarnación de la Palabra de Dios" [5]. Se diferencian en la manera distinta de encarnarse.

Otros (Brunner, Althaus, Cullmann...) hacen mayor distinción entre la revelación objetiva: Cristo-Sagrada Escritura; y la subjetiva: interpretación de aquélla en la Iglesia bajo el impulso del Espíritu Santo, insistiendo menos en la actualidad de la revelación [6].

Gogarten, siguiendo la línea de Bultmann, centra el problema de la Iglesia en la interpretación de la existencia humana. En términos

---

[3] PRENTER, RGG, t. III, Tübingen 1959, col. 1312-17.

[4] BARTH, K., *Dog.*, I-II, 1948, Zürich, pp. 598-612; 230 ss.; IV, 1, Zürich 1953, pp. 166 ss.; 726-825; PRENTER, art. cit.

[5] *Dog.*, I-II, p. 235.

[6] BRUNNER, Emil, *Dog.*, t. III, Zürich 1960, pp. 18-154; ALTHAUS, Paul, *Dog.*, I-II, Gütersloh 1948, pp. 291 ss.

actuales lleva a sus últimas consecuencias el concepto de Palabra y el dualismo luterano de la realidad, como distinta inteligencia de la misma.

La Iglesia no es una institución junto al mundo, sino la creación devuelta a su condición de criatura. Y esto, en el suceso de la Palabra de Dios. El suceso de la misma, la revelación, es lo que constituye a Cristo Cristo y a la Iglesia Iglesia.

¿Qué acontece en la revelación?: La abertura del mundo a Dios; la entrada en la subjetividad de la relación de Dios al mundo, la cual se constituye y manifiesta en Jesús de Nazaret. En su muerte y resurrección se manifiesta la relación de Dios al mundo, como acción de aquel que vivifica a los muertos y llama las cosas del no ser al ser por la fuerza de su palabra. Esta palabra entra en la subjetividad humana por el suceso de la revelación. Pero no como palabra que comunica cosas, misterios escondidos, sino como palabra personal. La entrada de ésta en el mundo cambia la faz de la tierra. Sin ella, cuanto constituye el mundo es una colección de objetos. Dios mismo es un objeto sometido a la consideración humana. El individuo está cerrado en sí: todas las cosas son medios, objetos ordenados en torno a su mundo subjetivo. Nada puede romper esta estructura cerrada y egocéntrica del mundo, pues nada hay en él totalmente distinto, capaz de romper la muralla del yo.

La palabra del mundo cerrado es un medio para comunicar cosas. En cambio, la palabra personal—tal como se da en la revelación y no se da fuera de ella—es un acontecimiento que transforma la estructura fundamental del sujeto y de su mundo. Mi mundo se abre al otro, en cuanto el otro entra en mí con su mundo. Todo mi ser queda penetrado e iluminado por su presencia. Lo que allí sucede no es algo que pueda analizarse—entonces sería un objeto más—, es precisamente suceso; encuentro personal y realidad personal creada allí.

Esto sucede en la revelación. La Palabra de Dios que entra en mí es su persona; y la palabra de fe con la que respondo es todo mi ser. Me doy en respuesta. En la palabra personal se da un movimiento de todo el ser humano hacia aquel a quien se habla.

La abertura personal del mundo alcanzado por la Palabra de Dios es el suceso de la revelación y la realidad de la Iglesia. Su misión es mantener la abertura del mundo ante Dios. Su actuación y presencia en el mundo exige organización y ley; pero esto no constituye el ser auténtico de la Iglesia. La ley esencial cristiana es la voluntad de

Dios, que penetra todo mi ser, manifestada en el acto del encuentro personal entre el creador y la criatura.

Sólo el suceso de la revelación crea la realidad del tú en el prójimo. Este no es incluido, como antes, en las categorías de mi mundo. En él me sale al paso algo incondicional, totalmente distinto: la voluntad divina [7].

El actualismo de la revelación tal como es representado por las dos corrientes que proceden del movimiento llamado "teología dialéctica": el bartianismo, "actualismo de la palabra, con contenido objetivo"; y Bultmann-Gogarten, "actualismo de la palabra, reducida al hecho del suceso personal", plantea urgentemente el problema del ser y de la subsistencia objetiva de la revelación y de la Iglesia.

Bonhoeffer lo aborda directamente bajo el dilema "acto y ser".

El grupo citado, al exponer la revelación con ideas exclusivamente dinámicas, quiere dejar a salvo los siguientes puntos: Dios es libre, aun frente a su palabra histórica. Los hombres no pueden disponer sobre El. La constancia de la revelación no impide su carácter actual, "principio siempre nuevo". Dios es siempre sujeto y Señor; no entra en el mundo de los objetos. Dios no se agota en un sistema teológico, aunque puede testimoniarse en él.

El puro actualismo lleva a las siguientes consecuencias: la revelación no tiene ser anterior al acto. Por tanto, la reflexión teológica es en principio profana, pues el acto se da solamente en la conciencia directa y no en la refleja. El yo de la fe no tiene continuidad. Si es concebido como supra-histórico, perece la historicidad del hombre. Si es concebido como puesto en cada acto, perece la unidad de la existencia.

Bonhoeffer opone: no se trata de la libertad de Dios en su permanencia en sí, sino de la salida de sí en la revelación, de la alianza en la que se ha ligado libremente al hombre histórico.

Pretende una solución en la cual queden a salvo los intereses de la tendencia actualista y los de la ontológica (continuidad de la revelación y del hombre en la fe).

Contrapone el ser en Cristo al ser en Adán. El acto de Adán es de la persona y de la humanidad. El hombre es a la vez persona y hu-

---

[7] GOGARTEN, Friederich, *Die Kirche in der Welt*, Heidelberg 1948, pp. 39-41; 53-57; 61 ss.; 702; 81-2; 99-100; 149-156.

[8] BONHOEFFER, Dietrich, *Akt und Sein*, München 1956. pp. 67-8.

manidad. El pecado no es solamente acto; cuando éste sucede en el individuo se manifiesta en él un ser anterior: la humanidad pecadora.

En Cristo es puesto un nuevo ser, "Cristo existente como comunidad". Encierra en su persona a todos los que El ha adquirido. Es la comunidad creada por El. Cristo es el sujeto de la Iglesia; y como tal sujeto de la fe, en el Espíritu Santo.

Dios ha ligado la revelación a Cristo existente como comunidad. Entiende por tal la Iglesia visible. Dios se da al individuo como miembro de la misma.

La revelación es siempre actual, se da solamente en el acto de fe; pero éste no crea su ser, lo encuentra como realidad previa en la Iglesia. El creyente está en la Iglesia antes de saberlo, como ser de la humanidad puesta en Cristo.

La fe es siempre acto, pero como manera de ser de la Iglesia. El acto individual se realiza en la conciencia directa; la reflexión lo interrumpe. Sin embargo, "el yo" creyente continúa en Cristo "comunidad", donde no se interrumpe el acto directo y es incluida mi vida cotidiana.

No me detengo a juzgar la solución de Bonhoeffer, pero quiero reconocerle el mérito de haber centrado el problema eclesiológico y teológico del protestantismo actual en el dilema decisivo de "acto o ser" [9].

Revelación y dogma.

La relación entre revelación y dogma es un problema eclesiológico de primer orden, que en el panorama de la exégesis actual conduce a la pregunta por la misma validez dogmática de la Sagrada Escritura.

Una idea estricta de dogma—en el sentido católico—no existe en el protestantismo. La Iglesia, como organización terrena, no goza de magisterio infalible. Hace uso de las profesiones de fe, en las cuales resume el contenido esencial de la S. E. En la conformidad con ella debe medirse la validez de los dogmas eclesiásticos.

Al centrarse en la fe fiducial por la que se hace presente la redención, aunque han existido en todo tiempo teólogos protestantes con

---

[9] BONHOEFFER, *op. c.*, pp. 89-100; 105-113; 116 ss.; *Sanctorum Communio*, München 1960, pp. 145-7; 159.

interés dogmático, el protestantismo lleva la tendencia a relegar a segundo término el elemento doctrinal, centrándose en el suceso esencial de la redención.

La Iglesia es infalible en la medida en que Cristo se testimonia en ella. Debe comprobarse por la conformidad con el testimonio de la Sagrada Escritura. Lutero retiene el valor de los primeros concilios por su conformidad con la Escritura, pero su actitud abre el camino al relativismo dogmático, según lo muestra la historia posterior.

Actualmente hay una tendencia clara a resaltar el valor del dogma—sin absolutizarlo—como decisión eclesiástica, en su esfuerzo por determinar lo que es revelado.

La Iglesia del pasado debe ser oída y respetada en sus decisiones; pero su palabra sigue siendo humana y falible en algunas decisiones. Esto no se opone al testimonio de Cristo en ella. El Cristo viviente está presente en la comunidad, pero ninguna época cristiana es capaz de una formulación total, estando expuesta a errores parciales.

Esta actitud corre paralela al clima exegético actual. La Escritura representa el testimonio de la primera comunidad sobre Cristo. Dentro de la misma hay distintos tipos de testimonio.

El elemento original es la tradición oral. Cristo se entregó al testimonio de una comunidad de testigos. Lo esencial del suceso de la salvación fue transmitido en frases orales (primera formulación dogmática). La Sagrada Escritura surge como exégesis, en la que se extiende dicha tradición oral a una situación determinada.

La formulación apostólica tiene valor universal para la Iglesia de todo tiempo; pero lo decisivo en ella es penetrar en el suceso central de la redención, que la Iglesia transmite en su predicación y formula en su dogma. En cada situación debe interpretar el mensaje cristiano.

Dentro de esta tendencia merecen citarse: Walther von Loewenich; Käsemann, Ebelling; Kümmel; Cullmann, Einholz; Marxen, Schlier, Schlienk[10]. Prescindo de matices individuales que afectan: a la relación entre tradición original y Sagrada Escritura; unidad del testimonio escriturístico; comparación del carisma apostólico y de la Iglesia postapostólica.

---

[10] Cfr. Kantzenbach, F. Wilhelm, *Evangelium und Dogma*, Stuttgart 1959.

II

CLAVE TEOLOGICA PARA SU INTELIGENCIA

A. El protestantismo como factor histórico.

El protestantiesmo no puede comprenderse sin algunas consideraciones previas sobre la época en que nació y se ha desarrollado.

En la Edad Media adquiere una vitalidad sin par el problema de la coordinación y preeminencia entre orden natural y revelación, en sus representantes terrenos. Culmina en la magna armonía de ambos —teórica y socialmente—bajo la presidencia de la revelación "fe y papa".

Al final del siglo XIII la Iglesia es incapaz de mantener su predominio; y la naturaleza quiere desarrollar fuerzas cohibidas bajo la dominación de una ley extrínseca. La armonía es difícil y sólo asequible cuando ambas fuerzas encuentran su ámbito correspondiente. Lutero está históricamente situado en el momento de disolución del orden medieval. En principio proclama la separación entre mundo religioso y profano. Pero crea un nuevo tipo de unidad, en el cual se basa su éxito histórico. Frente al orden cósmico medieval: el cosmos particular de la persona, donde se unen existencialmente religión y mundo.

El clima propicio estaba preparado antes de la irrupción de Lutero. Cito algunas notas generales del tiempo, sin detenerme a examinar sus orígenes remotos: el humanismo con su interés individual; la mística con tendencia a la experiencia personal inmediata: averroísmo: teoría de la doble verdad. Es muy general la crisis eclesiástica: actitud escéptica y alejamiento frente al orden eclesiástico tradicional. El conocimiento natural del mundo crece con exigencia de independencia.

Marsilio Patavino limita la potestad de la Iglesia al poder sacerdotal, igual en todos los sacerdotes del mundo; la administración externa pertenece al estado.

El Conciliarismo: subordinación del papa al concilio, ejerce bastante influjo en los teólogos del siglo XIV.

La fe en la Sagrada Escritura como única fuente de conocimiento religioso está difundida antes de aparecer Lutero.

Existe una fuerte tendencia antimetafísica, con el primado de la voluntad.

Occam da a todo el movimiento carácter ordenado y científico. Su base intelectual es el nominalismo: validez exclusiva de lo singular. Lo universal no tiene fundamento real; no hay esencias comunes. Con esto cae toda la metafísica y con ella la prueba de la existencia de Dios y de sus propiedades. La Sagrada Escritura, interpretada individualmente, es la única fuente de conocimiento religioso.

Niega la existencia de acciones buenas y malas en sí.

Pone en duda la infalibilidad de los concilios.

Su influjo fue muy grande. En casi todas las universidades existen importantes ocamistas. En Pedro d'Ailly tenemos un ejemplo de este influjo. La Universidad de París acepta su escrito de habilitación (1380), en el que niega la infalibilidad de toda autoridad externa de la Iglesia.

Merece especial atención la separación de lo religioso y del orden mundano, así como la diferencia cualitativa entre ambos órdenes de conocimiento.

La actitud de Lutero no puede explicarse solamente por influjos extrínsecos, pero deben tenerse en cuenta dichas circunstancias. Uno de los precedentes más importantes es el occamismo, del que se gloría. Desde allí pueden explicarse: el voluntarismo y la libertad divinos; el extrinsecismo moral; la separación de órdenes, con el vacío religioso del orden natural; y la diferencia cualitativa del doble orden de conocimiento.

Su subjetivismo corre paralelo al individualismo renacentista y a las corrientes místicas [11].

A pesar de estos y otros precedentes, el punto decisivo fue la inteligencia personal de la Sagrada Escritura; aunque no hubiera llegado a los mismos resultados sin las corrientes del tiempo. Encuentra apoyo en ellas y les da nuevo impulso. Las notas esenciales que él imprime en el movimiento protestante perseveran hoy, con importante resonancia en la filosofía moderna. Esta ha crecido en una atmósfera protestante y al mismo tiempo ha servido al protestantismo de forma de expresión, asumiendo a veces su contenido.

De paso, y como introducción al tema final, quiero destacar algunos de los impulsos espirituales dados por Lutero al protestantismo y a la filosofía moderna: la incomprensibilidad de las cosas en sí: no

---

[11] MAURER, W., RGG, t. V, 1961, col. 859 ss.; MAUSER, G., *Die Geisteskrise des XIV Jahrhunderts;* SEEBERGER, H., *Dogmengeschichte,* IV, 1, pp. 2-21; 45-54; EBELING, RGG, t. IV, "Luther", col. 480 ss.

podemos llegar a ellas con categorías espirituales previas. Sólo en el acto de voluntad o de entendimiento (con carácter pasivo) se nos abre la realidad en su "fieri".

El dinamismo caracteriza a todo el pensamiento de Lutero. Ve la vida del hombre en continuo movimiento, p. e., la justificación es un continuo "fieri". El hombre justificado es producto de dos fuerzas: pecado-gracia. La justificación total es escatológica. Por este aspecto dinámico suprime toda idea substancialista en la concepción de Dios, de la Iglesia, del hombre, de los sacramentos.

Entre Dios y el hombre no existe un comportamiento ontológico (analogía), sino una relación dinámica. Son como dos coordinadas en las que el cambio es siempre mutuo. Esto no significa cambio intrínseco en Dios, pero sí: que el comportamiento divino hacia el hombre tiene su repercusión subjetiva. Por eso la fe nunca engaña. Dios es propicio o no, según es creído. No influimos en Dios, sino que la fe hace nuestras las cosas tal como son.

Las propiedades divinas son determinadas por su acción creadora en nosotros: p. e., Dios es justo porque nos hace justos.

Dios es totalmente distinto del mundo; obra de una forma oculta y opuesta a la manera de éste. Y en esta manera de obrar es la causa exclusiva de todo.

La obra de Cristo comprende dos aspectos: reconciliación, por la que satisfizo a la justicia divina; y la redención, por la que el Dios reconciliado obra en los hombres mediante la fe.

La fe es un ser prendido y prender internamente; es una forma de posesión espiritual de la realidad. Tiene su origen fuera y crea la realidad en el sujeto. Dios es para el hombre en la medida en que es recibida y reconocida subjetivamente su acción objetiva. Por eso "fides est creatrix divinitatis non in persona sed in nobis" [12].

Todas las ideas religiosas de Lutero reciben un fuerte matiz personal. Este aspecto es importante en la doctrina sobre el pecado. La calificación intrínseca de una acción no depende de la realidad objetiva, sino de que Dios la reconozca como buena o mala. Su bondad o maldad depende de que la haga el justificado o el no justificado.

Pecado es alejamiento de Dios. Estar en una falsa relación con El.

---

[12] SEEBERG, Erich, *Luthers Theol. in ihren Grundzügen*, Stuttgart 1940, pp. 47-53; 53-4; 96 ss.; 202 y 209; SEEBERG, H., *op. c.*, p. 46; EBELING, RGG, artículo citado "Luther", col. 500.

Todo lo que hace el hombre en este estado es pecado. Es un estado de aversión de Dios e inclinación sobre sí mismo. Una tendencia de autonomía, en lugar de sumisión a Dios. Esta inclinación es la concupiscencia. El hombre ni puede ni quiere librarse de ella. Por eso es pecado; y como persevera en el justificado, éste sigue siendo pecador. En cuando está bajo el movimiento de la fe, Dios no tiene en cuenta su pecado. La justificación que en el hombre histórico es "fieri", es vista desde Dios en relación al acto final y valorada desde el mismo "justus in spe". El pecado está cubierto por la aureola de la benevolencia divina.

Bien y mal no son dos ámbitos ontológicos distintos, sino dos corrientes existenciales dentro de la misma persona; una doble inteligencia de sí mismo. Una corriente parte del hombre y permanece en el hombre (pecado); otra parte de la benevolencia divina y termina en la fe, con la nueva inteligencia de sí mismo (gracia).

Este sentido tiene la fuerte terminología dualista de Lutero. Se manifiesta en la dualidad estado-iglesia: estado = fin mundano; Iglesia = redención. Y sin embargo, no son dos ámbitos ontológicos distintos, pues el cristiano debe ejercitar su obediencia a Dios, realizar su nueva existencia dentro del orden mundano concreto, sin crear un orden o una política específicamente cristianos.

El protestantismo posterior ha introducido matices nuevos y elaborado más sistemáticamente la doctrina de los reformadores, pero los motivos y las actitudes fundamentales estaban allí.

Volviendo al título que preside estas páginas, quiero añadir algunas consideraciones sobre el protestantismo y el mundo moderno.

El protestantismo es una forma de religión acomodada a las tendencias del renacimiento. Su contribución a la cultura—quizá exagerada por ellos—no puede negarse. Su parentesco con la filosofía moderna es bastante directo.

En cuanto a la producción humana, es decisiva la actitud del espíritu, libre—en principio—de toda ley humana ,orientado hacia la propia vocación en el mundo, donde debe regirse por las leyes intrínsecas del suceder mundano. La justificación gratuita libra al hombre de la ansiedad de agradar a Dios en esta o la otra obra y le guía hacia la obediencia a Dios en al totalidad de su existencia personal.

Y en cuanto a la filosofía en particular: la suplantación del pensamiento substancialista por el dinámico; la introducción de la dialéctica y de un nuevo principio de conocimiento.

En raíz está allí la filosofía de Kant y del idealismo alemán bajo los siguientes pensamientos: la vía del conocimiento religioso es específicamente distinta del racional; la realidad no es independiente de su manera de percepción subjetiva; en el conocimiento subjetivo sucede realidad (aspecto creador del conocimiento) [13].

B. Orden natural y redención. Idea de Dios.

Las diferencias materiales entre protestantismo y catolicismo son muchas. ¿Hay un principio formal que las determine y dé unidad? ¿Cuál es la actitud específicamente diversa?

La diferencia está más allá de los lugares teológicos particulares. Se trata de la estructura fundamental que abarca toda la realidad. El alma protestante puede resumirse en la siguiente afirmación: "el valor divino de la religión es personal y libre. No va anejo a realidad ontológica alguna ("ex natura rei"), ni puede disponer sobre él criatura alguna".

Aparecerá con mayor claridad en las consideraciones siguientes.

En la concepción del orden natural y del sobrenatural, los católicos damos una valoración religiosa a ambos órdenes. Por el pecado original se perdió la gracia santificante; pero la criatura conserva su naturaleza con una capacidad intrínseca de comportamiento religioso "cognoscitivo moral". Lo que es en cuento es, está calificado religiosamente ("bonum").

La revelación—además de su resonancia en el orden natural "perficit naturam"—. restaura un orden nuevo, superior a la naturaleza: con su fin, medios, realidad nueva (gracia), e institución encargada de su realización. Ambos órdenes están en mutua armonía, dentro de una jerarquía ontológica.

El protestantismo no piensa con esta categoría de dualidad de órdenes. El dualismo es de otro tipo: dos dimensiones dentro de una misma realidad: ley-evangelio; espíritu y letra; fe-razón...

Por el pecado original se perdió la dimensión divina del mundo, no sólo un "quantum" de la realidad. Esta se desintegró. Quedó la dimensión inmanente: el mundo humano, como un objeto cerrado en sí mismo. Tiene sus leyes por las que se rige—concretamente el estado procura el orden social—, pero sin valoración religiosa ante

---

[13] SEEBERG, Erich, *op. c.*, pp. 218 ss.; KAFTAN, J., *Philosophie des Protestantismus*, Tübingen 1917, pp. 2-8.

Dios. Esta no va a aneja a la realidad ontológica; proviene de la fe, de la relación personal a Dios.

La fe—en principio—no crea una realidad o institución nueva. Es el suceso por el que la realidad concreta se reconcilia con Dios; recupera su sentido de creación. Es la cara trascendente de la realidad; el sentido último de la existencia y de toda cultura (Tillic) [14]. La fe ilumina el mundo como creación divina y campo de obediencia a Dios. Sólo entonces recibe el mundo su valor religioso.

El protestantismo tiene un vivo sentido del dinamismo divino en la historia. Dios manifiesta en ella su voluntad. Nunca llegamos a conseguir un sistema que nos garantice nuestra actuación, pues Dios actúa con plena libertad en la historia. Ninguna realidad histórica tiene validez de una vez para siempre. Dios permanece libre frente a todas ellas. Por eso huyen de la sacralización de una institución en la que Dios se hubiera atado las manos.

Tillic repone el principio esencial protestante—frente a todas las realizaciones históricas—en la protesta contra cualquier absolutización de lo creado e histórico; y en oír fielmente la voluntad incondicional de Dios en cada tiempo. Su ideal religioso es la irradiación de lo absoluto divino—como última profundidad—en las formas culturales de cada época; y no una institución sacral junto al mundo [15].

Esta libertad de Dios frente a todo lo creado y temporal pone en peligro la redención objetiva. Ya aludí antes a este problema. ¿No se ha ligado Dios libremente, por lo menos en Cristo y en la Biblia?

Mantienen su actitud a base de una inteligencia dinámica, con tres modalidades distintas. Unos distinguen la redención objetiva (y revelación) de la redención e inteligencia subjetiva. Aquélla es realidad en sí, pero está en manos de Dios: la interpretación o traducción de la Biblia a futuras generaciones, así como la redención subjetiva de los hombres.

Otros identifican ambos aspectos de la redención: en cuanto Cristo pronuncia la palabra de Dios, sucede la redención y se testimonia a los hombres, creando fe. Dentro de esta tendencia hay todavía dos matices: unos ven la redención en su continuidad. Comenzó en Jesús de Nazaret y se perpetúa a través de los tiempos. En la Sagrada Escritura está testimoniado lo que a partir de Jesús sucede en todo tiempo (Bultmann-Gogarten).

---

[14] TILLIC, *Der Protestantismus. Prinzip und Wirklichkeit*, Stuttgart 1950.
[15] *Op. c.*, pp. 15 ss; 21; 78-9; 210; 262-3.

Finalmente, Barth resalta el carácter supratemporal de la palabra divina en Cristo. Es palabra contingente pronunciada una sola vez; y en su ser pronunciada se extiende a todos los tiempos, abarcando en un solo acto la redención objetiva y la subjetiva; la Escritura y la Iglesia. La Escritura es Palabra divina, actual y eterna; la Iglesia es palabra humana de la Palabra divina. En la medida en que ésta se testimonia en aquélla, es la Iglesia palabra de Dios.

En todas las tendencias expuestas, la Iglesia no es una institución que dispone sobre la palabra de Dios, sino la manifestación terrena de la misma; quedando ilimitada la forma externa de manifestación. También los sacramentos están en las manos libres de Dios. Deben su eficacia a la fe, que es don libre de Dios.

El panorama general de la teología protestante y el de la católica están dominados por dos actitudes distintas: dinamismo frente al substancialismo.

En el protestantismo, la criatura no tiene actividad religiosa propia; es siempre instrumento de la acción contingente de Dios, que es inasequible fuera de su libre manifestación.

Como fundamento último de dicha actitud late la idea de Dios, "libertad o voluntad original". No se trata de determinar con esta idea el ser absoluto de Dios e introducir en El un devenir; sino del ser relativo de Dios, de su acción en nosotros.

Los católicos afirmamos que en el ser relativo de Dios, en su acción, se manifiesta análogamente su realidad absoluta, "modus operandi sequitur modum essendi". El entendimiento humano puede remontarse a lo absoluto a través de lo relativo.

Los protestantes niegan eso. Desde Dios, su acción tiene un sentido divino; pero éste sobrepasa las categorías racionales del entendimiento humano. Sólo Dios puede revelar el sentido que El pone libremente en la realidad. La cosa en sí y su valor religioso son dos dimensiones distintas. La segunda dimensión es siempre personal y libre.

Se deducen dos consecuencias inmediatas:

1. Las obras humanas y las cosas en general no tienen en sí mismas su valor ante Dios. Son recipientes vacíos en los cuales El puede depositar el contenido divino.

2. La revelación no puede encomendarse a una institución creada que la administre con autonomía propia.

El protestantismo puro, "justificatio fide", sin cooperación hu-

mana, radicalmente entendida, tiene su última fuente de discrepancia frente al catolicismo en el problema de la analogía.

El sistema católico recibe su última forma intelectual en la doctrina de la armonía original entre "ser, verdad y bien", "entendimiento y voluntad divina", cuyos límites coinciden. Posible y real son una irradiación de la esencia de Dios, en la cual están eternamente fundados. Por eso las cosas tienen un ser en sí esencialmente relativo, "Ens per participationem", el cual es verdadero y bueno a la vez. Dios está ligado a dicho constitutivo ontológico por estar ligado a su esencia. Según los protestantes: realidad entitativa y bondad moral del objeto son dos categorías distintas, "in ordine rei". La objetividad ontológica de una cosa no incluye la conformidad con la voluntad moral de Dios. La voluntad divina puede ordenar a su arbitrio el orden inteligible. La criatura no le pone murallas. Ningún aspecto sacro e inviolable en ella con relación a Dios. El no obra arbitrariamente, pero esto no muestra el derecho de la criatura, sino la dignidad de la voluntad divina.

Si Dios realiza un orden inteligible, en el que manifiesta su poder e inteligencia, dicho orden no recibe automáticamente un aspecto sagrado. En este sentido, "solus Deus est bonus, solus ipse sanctus". La bondad moral es una categoría personal. Sólo en cuanto una criatura racional es llamada a la relación personal con Dios, se realiza este nuevo valor. No hay cosas en sí santas. También los católicos sabemos esto, pero dentro de la relación esencial a Dios afirmamos una resonancia ontológica de la bondad moral.

Dios es autor del orden ontológico y del moral. La conformidad con el orden ontológico racional no lleva consigo la bondad moral. Esta categoría proviene de la obediencia a la voluntad personal de Dios manifestada allí.

El señorío de la voluntad divina sobre el orden inteligible conduce al carácter antagónico, dualista, dinámico—predominio de la categoría histórica sobre la de naturaleza—en la realidad.

Dios no se agota en un orden inteligible; puede crear éste y su contrario. Dios obra en forma antitética. No carece de fundamento la afirmación de Kaftan de que la filosofía moderna es el desarrollo interno del protestantismo [16]. La misma dialéctica radica en el alma

---

[16] KAFTAN, Julius, *Philosophie des Protestantismus,* Tübingen 1917, pp. 2, 4. 11, 17-19.

protestante: p. e., creación de la ley; rechazo de la ley; reconciliación—por la fe—con la ley rechazada.

El relativismo histórico no es casual en el protestantismo. Ningún orden es esencial a las cosas. El principio de ordenación es la voluntad divina, que puede realizar nuevas ordenaciones con los mismos elementos. Por eso, "oír la voz de la historia".

La ordenación divina es independiente del mundo de los objetos. Los protestantes no niegan la lógica del pensamiento de Dios, ni la del pensamiento humano. Niegan solamente la identidad absoluta de ambas. Dios nunca cae prisionero de las categorías del pensamiento humano. Todo esto contiene la inteligencia radical del "sola fide": no hay validez moral ante Dios, independientemente de su voluntad libre; ningún ser creado influye necesariamente en su acción; a ninguna institución o sistema creado entrega El su señorío.

He aducido elementos suficientes para comprender la actitud última que determina al protestantismo.

En resumen, los elementos aducidos son: concepción de naturaleza y gracia; redención; libertad esencial divina. Estos son los principales presupuestos teológicos para comprender su doctrina eclesiológica.

El pensamiento definitivo es el de "la gracia libre de Dios". El beneplácito divino no tiene presupuesto alguno en el orden creado; ninguna cosa "en sí" que condicione su voluntad. Toda realidad creada pertenece al ámbito de la naturaleza. Frente a ella, lo que llamamos gracia (beneplácito divino) es siempre un movimiento libre "totalmente incondicionado" de Dios al mundo. La relación de éste a Dios es puesta libremente por El. Como no está fundada en algo absoluto, sino relativo, "libre y vertical", su conocimiento tiene el carácter de revelación de Dios.

Consecuentemente todo lo que se refiere al orden de la redención (gracia, Iglesia...), nunca es una realidad con ser propio en el orden creado. Es continuo suceso, en el cual la personalidad increada de Dios se manifiesta al hombre.

Remonté la discrepancia última al problema de la analogía, porque es ineludible la pregunta: ¿Cómo se comporta la voluntad del Dios creador y la del reconciliador, el ser y la gracia? La respuesta suena de nuevo: en forma de libertad.

Dios manifiesta su sabiduría y poder en la creación. Mas todo esto se refiere a la consistencia de la realidad en el ser. La gracia está más allá de este orden de la naturaleza; y consiste en que Dios in-

troduce libremente en su seno personal a una criatura racional. Por ser comunicación personal conserva siempre el carácter voluntario y nunca está sometida a una ley con validez universal.

La naturaleza y la gracia quedan perfectamente separadas: no como duplicidad ontológica, sino como duplicidad de movimiento. Ambos son iniciados por Dios: el uno va desde El hacia fuera, terminando en las cosas "en sí", dejándolas cerradas en su "ser en sí", "egocentrismo"; el otro hace retornar las cosas hacia Dios: "abertura de la creación; altruismo".

Los católicos compenetramos más íntimamente la realidad ontológica y el Dios personal, como fuente de la misma. Por eso vemos en el constitutivo natural cierto movimiento hacia el Dios personal, el cual puede hacerse espontáneamente consciente en el ser racional.

Veo, por tanto, la discrepancia en el problema de la analogía, formulado en los siguientes términos: "la irradiación del poder y de la sabiduría divinos en lo que llamamos naturaleza, "ser en sí de las cosas", ¿condiciona de alguna manera la voluntad personal divina o no?"

Es típico entre los católicos responder que sí; y entre los protestantes, responder que no. Y esto entienden por libertad esencial de Dios.

Esta actitud se desarrolla en el carácter descendente de la redención; exclusión de la gracia y de la autonomía creada en general, y de la autonomía de la Iglesia en particular.

La controversia es seria y no mero deporte especulativo.

La concepción católica de la gracia, redención, Iglesia, sólo es posible si la libertad divina está condicionada por su esencia y por la irradiación de ésta en el ámbito creado.

La protestante, en cambio: si nada hay "sagrado" en la criatura, que condicione la voluntad divina.

¿Cómo debe resolverse el problema? ¿Con exégesis o con pensamiento especulativo? Creo que con ambos, dando prioridad a la exégesis.

Ambas partes debemos oír la voz de la Escritura, que proclama la majestad soberana de Dios y también la fidelidad con sus criaturas.

En el corazón de la Biblia está el juramento de la alianza indisoluble entre Dios y el hombre, por la obra histórica de Cristo. ¿Ha renunciado

Dios a su libertad? ¿No puede hacer algo parecido en la institución de la Iglesia?

Termino con esta observación: la libertad de Dios tiene sus límites: Dios ha creado el mundo. Hecho contingente, pero verdad—desde entonces eterna—que la libertad divina no puede deshacer; se ha encarnado para siempre en Cristo.

Por otra parte, Dios no puede renunciar a un atributo esencial, como es su libertad con relación al mundo, la cual debe encontrarse aun dentro de su ligación en la alianza.

Dios conserva siempre lo que tiene. Pero tiene una libertad condicionada por su esencia y por los términos que participan de ella.

La verdadera dificultad, como fue en toda la historia del pensamiento cristiano sobre Dios, sigue siendo ahora: la conciliación de estos dos predicados, "ser necesario y libre".

F. RAÚL GABÁS

BIBLIOGRAFIA UTILIZADA

ALTHAUS, Paul, *Dogmatik*, I-II, Gütersloh 1948.
BARTH, Karl, *Dogmatik*, I-II, Zürich 1948; IV, 1, Zürich 1953.
BONHOEFFER, Dietrich, *Akt und Sein*, München 1956; *Sanctorum Communio*, 1960.
BRUNNER, Emil, *Dogmatik*, t. III, Zürich 1960.
CALVIN, J., *Institutiones Christianae Religionis*, Ginebra 1550. En el mismo tomo, *Cathechismus Ecclesiae Genovensis*.
GOGARTEN, Friederich, *Die Kirche in der Welt*, Heidelberg 1948.
KAFTAN, Julius, *Philosophie des Protestantismus*, Tübingen 1917.
KANTZENBACH, F. Wilhelm, *Evangelium und Dogma. Die Bewältigung des theologischen Problems der Dogmengeschichte im Protestantismus*, Stuttgart 1959.
MAUSER, G., *Die Geistes Krise des XIV Jahrhunderts*, Freiburg 1915.
Religion in Geschichte und Gegenwart.
EBELING, "Luther", t. IV, Tübingen 1960, col. 480 ss.
ADAM, A., "Kirche", t. III, Tübingen 1959, 1308 ss.
PRENTER, R., "Calvin", t. I, 1957; "Kirche", Dogmatisch, t. III, col. 1312 ss.
MAURER, W., "Reform", t. V, 1961.
SEEBERG, Erich, *Luthers Theologie in ihren Grundgügen*, Stuttgart 1940.
SEEBERG, Heinrich, *Dogmengeschichte*, t. IV, 1, Leipzig 1933.
TILLIC, Paul, *Der Protestantismus, Prinzip und Wirklichkeit*, Stuttgart 1950.
WERNLE, Paul, *Der Evangelische Glaube nach den Hauptschriften der Reformatoren*, Tübingen 1919.

Cristo y la naturaleza en la obra de Dostoyevski

Las «Confesiones del Peregrino».

En el año de 1883—Dostoyevski murió en 1881—aparecían a la luz pública las *Confesiones de un peregrino a su padre espiritual*. El manuscrito había sido hallado entre los papeles de un difunto monje del Monte Athos. El peregrino anónimo debió de escribirlas aproximadamente tres decenios antes de que fueran impresas en Kazán. En una de sus múltiplees correrías por los santuarios de Rusia y del Oriente cristiano, que también a los Santos Lugares le llevó su afán de peregrino, hubo de tomar contacto con un monje de Athos, y a él fue a quien hizo confidente de sus experiencias con la naturaleza en las soledades de los bosques del norte de Rusia, en aquellos fragorosos silencios de los bosques nevados, donde, al cobijo de una cabaña de madera, pasó inviernos enteros en directa hermandad con el alto abeto, de solemnes blancos, en medio de una naturaleza restallante, salvaje, viva, bajo los efectos de un sol que en paciente contacto con el bosque va realizando tercamente su faena de deshielo, acabando por arrancarle desconocidos verdes a la cegadora albura. Es así cómo los rusos descubren el valor de la "hojita del árbol, toda cargada de venas, luciendo al sol"... El peregrino vivió su caminar por la apartada naturaleza sin más equipaje que la *Philokalía* o *Dobrotolubie*—la famosa colección de textos patrísticos, que se remonta a los Capadocios—, de donde aprendió la "oración espiritual", recomendada por

los padres antiguos, llegando en su desarrollo interior a una tan plena gran verdad del acorde armónico del hombre con la creación. En la "Vida de un gran pecador", Tijón—personaje en la línea de Zosima—debía haber aparecido rodeado de animalillos, y estaba ya hecho el saludo con que el gran monje se despedía de sus bichitos para irse a acostar: "Dios os dé a vosotros y a todos los animales una buena noche". A sus discípulos recomienda Zosima "regar la tierra con sus lágrimas" y besarla luego, reconfortados, nuevas creaturas. Alioscha, el tercero de los hermanos Karamasov, y hechura del santo starezo, vivió un instante culminante, en que quedó bendecido para toda su vida con indecible armonía predicada por el anciano. Fue a la muerte del starezo, tras el sueño de "Las bodas de Caná". "No sabía por qué abrazaba la tierra, no se daba cuenta de por qué sintiera aquellas irresistibles ganas de besarla, de besarla a toda ella; pero la besó llorando, sollozando y regándola con sus lágrimas, y, enajenado, juró amarla, amarla por los siglos de los siglos. "Moja la tierra con las lágrimas de tu alegría, y ama esas tus lágrimas", sonó en sus oídos" (III, 298).

Dostoyevski y el Romanticismo.

Creemos bastan los documentos aducidos para confirmarnos en la idea de que nos las habemos aquí con una visión de la naturaleza donde si algo resalta es el tono cristiano en que el encuentro con ella se resuelve. La hazaña tiene algo de insólito, pues que del Romanticismo a esta parte, si algún torcedero persiste, es éste del encuentro del hombre con la naturaleza. ¡El posromántico Dostoyevski!... ¡Cuán distante de todo aquello el sobrio enfoque de Dostoyevski, su dominio sobre las cosas, las humildes y las altas, sobre la vida pululante a lo largo y a lo ancho de lo vegetal y lo animal, y, mas que todo, sobre esa realidad tremenda que es la naturaleza en cuanto que se nos presenta en su enigmática y seductora faz: *¡la tierra!* Véase en el estudio de Koch sobre la poesía de Stephan George la memoria de la tragedia romántica frente a la naturaleza. ¡Cómo ha trastornado la naturaleza a quienes se acercaron a ella sin la cristiana continencia de la idea de Dios Creador! A Heine le condujo aquel encuentro a la ironía y al sarcasmo; a la locura llegaron, fracasados en su intento de desvelar el misterio: Hoelderlin, Lenau, Nietzsche. Quien haya tomado contac-

to con la obra de Hoelderlin sabe cuántos desazones y mortales quiebras caben en la estadística de Koch. No es ocasión ésta de perdernos visión de Dios con la de la tenebrosa Madre de las religiones antiguas. Bueno es dejar constancia de que a los ojos de Dostoyevski tales criaturas no han logrado situarse frente a la naturaleza de un modo armónico.

Tampoco viven en el apetecido acorde con la creación Kirilov, el ingeniero de "Demonios", ni Mitia Karamasov, que aún sufrirá hasta que su alma sea purificada. En ellos se advierte una inclinación entre perversa y entusiástica por momentos aislados de la belleza de la creación—la hojita del árbol, restallantemente verde, con todas sus venas acusadas, resplandeciendo al sol...—; pero tales orgías de la contemplación no representan sino un vitalismo preciosista, al acecho de instantes culminantes. Mitia se educa en Schiller, a los pechos de la naturaleza; por eso necesitará de largo dolor, bien conllevado hasta encontrarse con un Dios "al que se puede amar, alabar y estar agradecido", esto es: le será preciso ponerse de acuerdo con la naturaleza y con Dios, saber ya definitivamente a qué atenerse respecto a las cosas creadas, como el peregrino anónimo de las "Confesiones".

Armonía.

En acorde perfecto con la naturaleza viven los monjes y peregrinos de la obra de Dostoyevski. Makar el Peregrino tiene muy subidos acentos al describir su encuentro con la naturaleza. Zosima es asimismo maestro en el conocimiento de lo que la *Philokalía* llama "voces de la creación". Es en él donde con mayor fidelidad se reproducen los tonos orientales antiguos, el "ardor del corazón", recomendado por Isaak de Nínive. El starezo Zosima se convirtió en el punto en que tenía concertado un desafío, en sus tiempos de oficial calvatrueno. Llegado al campo, y como se negara a batirse, ante la indignación de ambas partes, Zosima hubo de sostener este discurso explicativo: "Señores, miren en torno suyo las dádivas de Dios: un cielo claro, el aire puro, la hierba muelle, los pajarillos, la naturaleza bellísima y sin pecado, y nosotros, los únicos ateos y estúpidos, sin comprender que la vida es un paraíso porque bastaría que quisiéramos comprender para que en el acto se nos mostrasen en toda su hermosura y nos abrazásemos y llorásemos..." (III, 250). Zosima es el deci-

otro predicador de la armonía que el hombre halla en Dios y en la naturaleza. En el proyecto para "Los hermanos Karamasov" estaba planeado hacerle a él contar la historia de un monje que doma a un oso "en nombre de Cristo", para que de la anécdota se dedujera la una labor de criba, en orden a poder decidir con seguridad por dónde camina el pensamiento más íntimo de Dostoyevski [1].

La seducción de la tierra.

Está por un lado la visión de la naturaleza de aquella extraña Lebiadkina de *Demonios* que, en medio de las monjas a que por algún tiempo perteneció, inesperada y nerviosamente pronuncia la terrible frase: "Pues yo creo que Dios y la Naturaleza son todo uno." Es reprendida severamente la Lebiadkina, y hasta sermoneada luego por un monje de Athos que se encuentra de visita en el convento. Otra excéntrica, una monja que vivía en aquel convento recluida en castigo por hacer profecías, busca en secreto hablar con la Lebiadkina. Entre ambas se desarrolla el siguiente diálogo:

"La madre de Dios, ¿qué cosa es? ¿Qué piensas tú?" "La gran Madre—respondí—, la esperanza del género humano." "Así es—dice—; la gran Madre de la húmeda tierra es, y en todo esto se encierra para el hombre una gran alegría. Y toda pena terrestre y toda lágrima terrenal... es alegría para nosotros;y cuando hayas empapado con tus lágrimas la tierra hasta media *arschina* de profundidad, en seguida te sentirás consolada. Y nunca, nunca más volverás a tener amarguras, que así dice la profecía." Esas palabras—agrega la Lebiadkina—me hicieron entonces una impresión. Desde aquel día, al hacer oración, al postrarme en tierra, siempre la beso, la beso y lloro" (*Obras Completas*, II, pp. 1167-1168) [2].

---

[1] *Aufrichtige Erzaehlungen eines russichen Pilgers*, Friburg 1959, ed. de Reinhold von Walther. Edición antológica de la *Philokalia* en *Kleine Philokalie*, Matthias DIETZ, Colonia 1956. Sobre el monacato ruso, cfr. la obra clásica *Russisches Moenchtum*, de Igor SMOLITSCH, Wuerzburg 1953. Sobre la visión de la naturaleza se ha ocupado especialmente Joseph BOHAAEC, *Der Imperialismusgedanke und die Lebensphilosophie Dostojewskijs*, Graz-Colonia 1951, pp. 61-65. Cfr. asimismo W. IWANOW, *Dostojewskij. Tragoedie, Mythus, Mystik*, Tubinga 1932; N. von ARSENIEW, *Ostkirche und Mystik*, 2ª ed., Munich 1943; K. PFLEGER, *Geister die um Christus ringen*, Heidelberg 1946.

[2] Se cita a DOSTOYEVSKI por la edición de la Editorial Aguilar de las *Obras*

¡Extrañas sacerdotisas de la Tierra, estas mujeres desequilibradas, aullantes, en desavenencia con su soledad conventual! Mujeres son, y su llanto por la Tierra alcanza hasta los oscuros fondos donde, según Goethe, habitan "las madres", fundiendo en sus lágrimas la identificación con la naturaleza, que todas las creaturas acabaron manifestándosele como señales e índices hacia Dios. El peregrino entiende que "todas las creaturas le ofrecen testimonio del amor de Dios hacia los hombres". "Y fue así cómo comprendí aquello que en la *Dobrotolubie* es llamado "inteligencia de las voces de la creación", y descubrí el modo de cómo poderse entender uno con las creaturas de Dios."

Viejo achaque el de peregrinar, entre los rusos, y el de buscar en hermandad con "los montes y las fieras" una vida más intensa y verdadera, donde Dios todo lo alumbra. Son estos peregrinos, en su mayoría iletrados, rudos indagadores del misterio divino a la expectativa de un *acorde* con lo creado, de aquella *armonía,* de antiguo prestigiada con las palabras del Pseudoareopagita: "Como la esencia de Dios es la belleza y la bondad, por eso muestra el universo salido de sus manos indisoluble armonía y concordia..., por obra de la cual ángeles, hombres, animales, plantas y naturaleza inanimada están unidos en amistad y amor" (*De div. nom.,* 7, 3; 8, 5). Skovoroda (1722-1794), el filósofo ucraniano, antepasado de Soloviev, se echó también, al final de sus días, por los caminos de la Ucrania, recorriéndola de parte a parte apoyado en su báculo de peregrino, y con una Biblia y una flauta por todo viático. En los bosque del Norte aprendieron poesía ruda, popular, religiosa—en una hora en que los cenáculos de Moscú y San Petersburgo imitan el simbolismo francés—aquella pareja de criaturas a quienes el mal signo de la irrupción bolchevique deparó un miserable fin, los poetas Yessenin y Kliuiev.

Por los años en que las *Confesiones del Peregrino* aguantan pacientemente en las carpetas del monje de Athos, Makar el Peregrino y el "starezo" Zosima han salido ya de la pluma de Dostoyevski. No cabría hacer un homenaje más cumplido a nuestro novelista que el simple reconocimiento de lo que de común hay entre la visión de la naturaleza de que son portadores sus figuras literarias, y la experien-

Completas de Fiodor Mijailovich Dostoyevski, trad. de Rafael Cansinos Asséns, tres tomos, 5.ª ed., Madrid 1953.

cia de la naturaleza canonizada ya de antiguo en la piedad rusa. Sólo que, como en tantos de los capítulos del pensamiento de nuestro autor, tampoco aquí se nos va a brindar una visión unívoca de la Naturaleza. También a este terreno alcanza la ambigüedad, esa prueba interior de los novelistas. Son muchos y muy diversos los estratos de la naturaleza en la obra del ruso. Nos veremos precisados a hacer en consideraciones sobre lo que el hombre moderno ha perdido al declararse autónomo frente a la fe cristiana [3]. Si la naturaleza ha sido definitivamente enmarcada en su sitio como reconocido dosel la de arriba, y escabel la de abajo, a una magnificencia, que es la de Dios, admitiendo con ello sus poderes terroríficos—aquellas seducciones de la tierra que sintiera la Lebiadkina—, ha sido por medio de la revelación bíblico-cristiana, dentro de la cual la naturaleza ha quedado despoblada de mitos, para pasar a ser manifestadora de una superior grandeza y por ello transmisora de un encuentro con Dios. ¿Comprendemos por qué Max Scheler, aunque exagerando notablemente, pudo escribir que en el siglo XIX el Cristianismo no había dispuesto de otra literatura que pudiera decirse peculiarmente suya, que la rusa?

El beso a la tierra.

Hay un punto en la temática dostoyevskiana de la tierra, al que todavía no se ha encontrado explicación cabal. Se trata del beso a la tierra. Aparece éste en el éxtasis de Alioscha; pero también, más intranquilizadoramente, en la "confesión de su pecado a la tierra", de Raskolnikov, y en la "adoración de la Madre", de la Lebiadkina. Como no se halla seriamente documentado el beso a la tierra en la literatura cristiana, se pasa fácilmente de aquí a una serie de sugerencias sobre un mundo dostoyevskiano paganamente reminiscente... Ivanov ha emparejado a Alioscha con el Anteo mítico que besa la tierra para recobrar fuerzas; se extiende luego Ivanov en el cotejo del beso a la tierra con el *eros kosmogonos* de los griegos y la filiación pagana a la Madre Tierra en los misterios precristianos. Komarovitsch cree, por el contrario, que la franciscana alusión a los animales se encuentra en Tijón Sadonski—leyendo a Arseniev, en sus abun-

---

[3] Willi Koch, *Stephan George*, Halle 1933.

dantes citas de los padres del yermo pueden hallarse aun más claras connivencias con la tradición cristiana, aunque, naturalmente, Tijón fuera para Dostoyevski una principal fuente de información, con lo que se justifica la localización de Komarovitsch—, mientras que el beso a la tierra se halla documentado en el monje Parfeni, y en calidad de "modo de manifestar la alegría por lo creado". Arseniev aduce—no a propósito de Dostoyevski—la narración del éxtasis de un novicio en el monacato patrístico griego, que encontramos bastante similar a la del encuentro de Alioscha con la naturaleza; pero falta en la historia del novicio el beso a la tierra. En su libro sobre la Iglesia Oriental, Heiler describe prolijamente la *metanoia* o humillación del monje griego en su oración; pero echamos en falta nuevamente en ella el beso a la tierra. Ejemplo reciente de dicha *metanoia* en plan "secularizado" sería la postración del Soloviev en sus "Tres encuentros", que son, como es sabido, fiel reproducción de su éxtasis ante la *Sophía* celeste—el último de ellos en el desierto de Egipto—. Pero en dicha postración se roza suavemente la tierra con la frente, en inclinación reverente, y no se llega a besarla. Bohatec opina que la veneración por la tierra puede localizarse en Dostoyevski como adoración de la madre Rusia, interpretada cristianamente como el lugar por donde, al tenor de los famosos versos de Tiuttschev, "el Rey de los Cielos, en figura de siervo, bajo el peso de la cruz, pasó sembrando su bendición". Mas tampoco nos deja satisfechos la sugerencia de Bohatec, en razón de que Dostoyevski, en su apreciación de la santidad de la tierra—"tiene algo de sacramental, la tierra" ("Diario de un Escritor")—, más bien que entonado por el carácter de hechura y tipo que cabe a lo creado por la mediación de Cristo en la Creación, se muestra simplemente inserto en una espiritualidad de lo creado que pasa directamente de la tierra y de sus manifestativos fulgores a la idea de la magnificencia, poder, amor a los hombres, de Dios Padre. Con ello no queremos decir que esta interpretación de la tierra deje de ser "cristiana"; lo es, y en grado eminente, por cuanto que se halla respaldada en siglos de tradición desde la Patrística hasta el monacato oriental más inmediato al autor. Si no es una visión estrictamente cristocéntrica, o sea, iluminada en primer lugar por la ejemplaridad del hecho de Cristo—adviértase que estamos prejuzgando un punto con que cerramos nuestra meditación—, no puede negarse que en el Cristianismo y su doctrina de la creaturidad de las cosas es donde ha quedado tal experiencia definitivamente enmarcada—sin que

dejemos de reconocer que en el fondo de Dostoyevski se agite a ratos aquella fascinación por lo creado terrestre, de que no sólo se hace eco la Lebiadkina, sino que está también como soterradamente activa en multitud de representantes de la espiritualidad rusa. Quizá haya que reconocer como de lo más enjundioso sobre la cercanía del ruso a la creación aquel dicho de Berdiaiev con que Van der Leeuw, el prestigiado filósofo de la religión, cierra su exposición de la Ortodoxia: "El pensamiento ortodoxo no comienza, tal como el occidental, aun cuando este sea teológico, por el hombre y la cultura, sino por Dios y la naturaleza". Hay, en efecto, una constante insistencia por lo telúrico en todo lo que ha quedado señalado por los rusos. La bajada de Cristo a los infiernos, capítulo que a largos trechos de nuestra historia de cristianos occidentales ha quedado harto relegado—hoy, por obra del nuevo impulso que se ha dado a la Escatología, están apareciendo ya más estudios sobre este punto de nuestra fe—, tiene en la iconografía rusa un comento más que abundante. Pero concluir de todo esto, como hace Berdiaiev—y a lo que asiente y corrobora Van der Leeuw—, que la "piedad rusa, aunque cristiana, siempre es de un modo especial religión de la Madre Tierra" [4], es dejar demasiado orillados los aspectos de creaturidad y dependencia de Dios Padre con que la experiencia rusa se presenta, y ánimo de insistir morbosamente en los sustratos —llamémoslos abiertamente: paganos—de telúricos entusiasmos que tan colmadamente quedó centrado en la posterior experiencia cristiana; séase, en lo que los rusos aprendieron desde el instante en que aquel príncipe Vladimiro, anchuroso, medieval, esforzado santo, decidió bautizarlos.

Naturaleza ahistórica.

Pero reparemos en los elementos específicos de la lectura dostoyevskiana del libro de la naturaleza, por hablar a lo franciscano. Quiere parecernos, en efecto, que si bien, como arriba señalábamos, el encuentro de nuestros novelistas con la naturaleza tiene mucho de común con la experiencia cristiana de lo creado, no podría asegurarse, sin embargo, que ambas versiones logren recubrirse perfectamente. Destaca en nuestro novelista su aprecio y clara preferencia por

---

[4] G. VAN DEL LEEUW, *Phaenomenologie der Religion*, Tubinga 1956, p. 756.

los aspectos virginales de la naturaleza. Dostoyevski, guiado de esa preferencia por lo virginal, es conducido a una posición teológica abiertamente discorde con el cuerpo de la tradición patrística oriental. En efecto, mientras que los Padres griegos han sostenido casi unánimemente que la naturaleza inanimada, en compadecimiento con el hombre, también cayó, y sufrió la maldición que pesa sobre el hombre desde el pecado de Adán, tornándose al punto amargos sus frutos y áspero su trato, a los ojos del novelista, por el contrario, la naturaleza aparece como perennemente virginal e impoluta, ausente, por tanto, a la peripecia de la historia humana. Para Dostoyevski, la naturaleza "no ha pecado". Véase sobre este punto el capítulo "De la plática y doctrina del starezo Zosima" en "Los hermanos Karamasov". Y es precisamente partiendo de la opinión contraria como les fue hacedero a los Padres griegos trazar las maravillosas líneas de su cristología cósmica. La Encarnación, en sus aspectos cosmológicos, no es otra cosa que la consecratio mundi: de un mundo sucumbido un día al pecado, y ahora nuevamente restaurado gracias al contacto con la Humanidad del Señor.

Sobre las premisas de la impecabilidad de la naturaleza—séase, de la ahistoricidad de la misma—, harto difícil tarea es la construcción de una cristología cósmica, y ello tanto por lo que atañe a sus aspectos dinámicos, de desarrollo histórico, como por lo que hace a la hondura y verticalidad de la inserción de Cristo en la naturaleza. Dostoyevski no renunciará, por supuesto, a un ensayo de este tipo. Sobradamente abundaban en torno al escritor los testimonios cristológicos griegos, para que pudiera inhibirse a tan sugestiva faena. Mas su propia cristología cósmica por fuerza hubo de resentirse del *malheur* residente en su entraña misma de su concepción de las realidades terrenas. Tan despegada anda de lo humano su concepción de la tierra, que por ningún sitio puede advertirse en él una preocupación por descubrir en el hombre su directa responsabilidad por lo creado. No hay en Dostoyevski análisis de la acción humana sobre la tierra, aquella instancia que a los ojos de Soloviev tanta atención merecía, que el filósofo hubo de hablar de un mesianismo universal del hombre, o vigilancia y trabajo del hombre por lo creado, en orden a la conversión en divino de todo lo terreno. Recordemos que es dentro de tal acción donde para Soloviev se coloca el hecho de Cristo, Dios y Hombre, quedando así Cristo enmarcado en lo ancho y en lo profundo—a través del hombre, el Dios y Hombre—dentro de una crea-

ción a devolver en su integridad al Padre. Mas Soloviev, aparte de que manejaba maravillosamente los conceptos cristológicos de Efeso y Calcedón—de Efeso aprendió el tratamiento dinámico de la historia, y de Calcedón sacó claves para estructurar más que soberbiamente la historia humana dentro del Teandrismo (por mi propia cuenta y riesgo, quisiera dejar insinuado que Calcedón llega a Soloviev a través de Máximo Confesor)—, conocía también, por oposición a Dostoyevski, la existencia de un pecado en la naturaleza inanimada. Bohatec reconoce la diferencia existente entre ambos puntos de partida, el de Soloviev y el de Dostoyevski, pero echa a mala parte la valiosa posición del filósofo Soloviev al hacerla depender del idealismo alemán, en cuya cosmología los elementos cósmicos están señalados en sus inicios por el pecado, en razón de que se hallan "separados" y en oposición al "Todo" divino. Convengamos en que Soloviev, pese a su flojo planteamiento de la cuestión del pecado, es, con todo, más "cristiano" que Soloviev, en lo que a estos puntos atañe".

¿Cristología cósmica?

Espigando aquí y allá podría trazarse la cristología cósmica del novelista. Lo hacemos con menos entusiasmo que algunos de nuestros teólogos—Karl Pfleger, por ejemplo—, porque no es oro, ni auténtica cristología cósmica, todo lo que reluce en el *corpus* de nuestro ruso.

En los discursos de Kirilov e Ippolit sobre el "Entierro del Señor", de Hans Holbein, se hallan frases en las que pudiéramos reconocer la solicitud de Dostoyevski por sopesar las dimensiones cósmicas del hecho de Cristo: "... un Ser, que él solo valía por toda la naturaleza y todas sus leyes, por toda la Tierra, la cual es posible que sólo fuera creada para la aparición de ese Ser" (II, 1477). En la redacción primera de "Los hermanos Karamasov" se llama a Cristo "coronamiento de la vida", y se afirma que "sin él se desharía en pedazos el universo mundo". Es en "Los hermanos Karamasov" donde se halla la más hermosa formulación de lo que la naturaleza significa en cuanto centrada en el misterio de Cristo: "Pues para todos está ahí la Palabra, canta la gloria de Dios y le llora a Cristo". En torno a la Palabra se entona y da su latido, resalta, se glorifica, la naturaleza entera. Es posiblemente por hallarse al margen de la Palabra, el Logos trans-

formador y pedagogo, por lo que Kirilov se nos presenta siempre como ser zozobrante, que apenas si logra balbucear lo que tan torcidamente ha concebido en sus ingenieriles adentros. (La traducción española de que me sirvo mantiene maravillosamente los tonos entrecortados de la dicción de Kirilov.) "No sabe hablar", se dice de Kirilov tajantemente (II, 1162), como si de su lejanía de la Palabra dependiera su manquedad lingüística. Otro de los demonios, el europeizante Stauroguin, "ciudadano de Uri", en Suiza, redacta mal la carta en que comunica sus razones para suicidarse; no sabe ruso. Dostoyevski se tomaba próceres venganzas sobre sus enemigos.

La cristología cósmica de Dostoyevski no sólo es magra, delgada y excesivamente sutil por aquello que se podría pensar de que Dostoyevski—mal que le pese el calificativo, *converso,* y forcejeadamente llegado a Cristo—no hubiera tenido tiempo de recuperar para todo lo creado el significado de la aparición de Cristo en la tierra—por la que tan encandilado se mostraba siempre su cristiano celo: no es necesario insistir en ello—; sino por algo radicalmente ínsito a su enfoque de los cristiano, por un vicio interior a su planteamiento de la experiencia cristiana, un leve tufo monofisita que se puede apreciar a lo largo de todos los capítulos de su cristología—el caso más ilustre: el impotente divino dolor del Cristo de la "Leyenda del Gran Inquisidor", de "Los hermanos Karamasov"—.

En la cristología de Dostoyevski, dentro del punto de mira que el novelista se ha prefijado, hay sobrada congruencia. Existe en ella un eje teológico—diríamos que es el de la fascinación por la visión pascual del Señor en su Transfiguración—, en torno al cual se agrupan los distintos elementos. No hacen falta especiales dotes de perspicacia para echar de ver que dicho eje pasa por el corazón de la Ortodoxia rusa; mas guardemonos de hacer coincidir exactamente la cristología oficial de la Ortodoxia con los moldes teológicos del novelista. Diríase que entendiendo a los teólogos ortodoxos rusos queda abierto un camino hacia los interiores del pensar dostoyevskiano; mas, en contrapartida, no todo lo sugerido por el novelista puede servir para tipificar lo esencial de la Ortodoxia. La Ortodoxia rusa, por fuerza, es siempre más grande que su clamoroso representante en el mundo de las letras: tiene anchos respaldos en que apoyarse, respira—a menos que algunos teólogos suyos se esfuercen por lo contrario—a dos pulmones, y en todo caso dispone del gran arcón patrístico. Mas no es tal el grado de desavenencia de nuestro ruso respecto al clima es-

piritual del que procede—esto también conviene destacarlo, como para que de su obra no pudieran sacarsen conclusiones atañederas también a la propia entraña de la Ortodoxia. ¿No es el ramaleo hacia lo monofisita—parece que en aquella lejana y "piadosa" herejía tuvieran muchos de los rusos una inconfesada querencia—, presentido a través de todos los asertos cristológicos de Dostoyevski, algo respecto a lo cual tampoco se halla exenta de responsabilidades la propia Ortodoxia? Iglesia invisible frente a Iglesia visible, Jerarquía del amor y no de la autoridad, indiferencia frente a los valores de la cultura, distanciamiento de los problemas sociales—la Iglesia griega ha sido en esto una excepción—, animosidad frente a lo jurídico..., ¿no son todo ello versiones de la una y la misma deficiencia en el pensar cristológico? De la mano del exagerado intérprete del Cristo de la Ortodoxia, que como tal quiso Dostoyevski ser entendido, nos pudiera estar permitido hacer una excursión en recintos de la espiritualidad rusa dignos de ser mirados detenidamente.

IGNACIO ESCRIBANO

La conciencia moral ¿es algo absoluto?

Antes de poder plantear mi problema central de si la conciencia moral es algo absoluto, procede preguntarse: ¿qué es, en qué consiste, cuál es la esencia de la conciencia moral?

En primer lugar, la conciencia moral se distingue esencial y formalmente de la conciencia teórica o psicológica. En mi patria alemana, por ejemplo, muy probablemente el tema de la conciencia moral y jurídica (*Gewissen*) no estaría tratado dentro del tema general de la conciencia (*Bewusstsein*), sino más bien en un congreso sobre Etica o Derecho natural. Pero la homonimía del término *conscientia* en todos los idiomas de origen latino para designar *das Bewusstsein,* la apercepción del propio ser personal y de las cosas que me rodean, y asimismo *das Gewissen,* el último juicio práctico y moral: esta homonimía, digo, tiene también sus ventajas, porque de tal modo se evita la escisión fatal entre el hombre concreto y un nebuloso reino de valores abstractos que flotan en el aire («ἐν ὑπερουρανίῳ τόπῳ»). Así podemos ver la trascendencia de la conciencia moral dentro de la unidad concreta que constituye la conciencia humana.

Ya hay precedentes al respecto en la antigüedad. Pensemos tan sólo en la *Antígone,* de Sóphocles; en el «δαιμόνιον» de Sócrates, en la «φρόνησις» de Aristóteles, y en el noble moralista cordobés: Lucio Anneo Séneca. El contemporáneo de Séneca, el mismo San Pablo, escribe sobre la conciencia moral: "En verdad, cuando los gentiles, guiados por la razón natural, sin Ley, cumplen los preceptos de la Ley, ellos mismos, sin tenerla, son para sí mismos Ley. Y con esto muestran que los preceptos de la Ley están escritos en sus corazones, siendo testigo

su conciencia"—San Pablo usa la palabra griega «συνείδησις», que es literalmente "con-scientia"—"y las sentencias con que entre sí unos y otros se acusan o se excusan". (*Rom.* 2, 14-15).

Como se ve, con la aparición del Logos eterno, del Hijo de Dios en carne mortal sucede algo paradójico; paradójico en el sentido de Sören Kierkegaard: Mientras que el pagano Sócrates oye la "voz" (φωνή) de la conciencia como una "señal" (σημεῖον) que proviene de una instancia exterior y superior, «τὸ δαιμόνιον» —"algo divino", no tardaría en traducir—, y de un modo meramente negativo: le avisa de *no* hacer algo, nunca le empuja a una acción positiva (ἀποτρέπει... προτρέπει δὴ οὔποτε cf. PLATÓN, *Apología* 31 D, 41 D; Fedro 242 B) —en el Nuevo Testamento la conciencia es lo más intrínseco del corazón del hombre, y al mismo tiempo algo eminentemente positivo: es el "juicio justo" (δικαΐα κρίσις: Juan 7, 24); y más fuerte aún: "¿Por qué no juzgáis por vosotros mismos lo que es justo?" («τί δὲ καὶ ἀφ' ἑαυτῶν οὐ κρίνετε τὸ δίκαιον»; Lucas 12, 57). Todo esto suena mucho más a una sentencia jurídica; y la "paradoja" en comparación con los paganos, los helenos, es que en la revelación del Hijo de Dios el juez que decide lo que es bueno y lo que es malo es el hombre individual como hijo adoptivo de Dios; y de este modo maravilloso se ha convertido la tentación de la serpiente: "Se os abrirán los ojos y seréis como Dios, conocedores del bien y del mal" *(Génesis* 3, 5). Desde luego, el supremo Juez es Dios, nuestro Padre; lo bueno es siempre y únicamente la voluntad de Dios. Pero lo nuevo es la coincidencia del "summum bonum" con el juicio íntimo que determina la decisión en el corazón de cada hombre cristiano. ¿Cómo es posible tal *absolutización* de la conciencia humana? Y, sobre todo: ¿Es verdad, es realidad el mensaje del evangelio que nos dice que la *conciencia moral es algo absoluto;* si contemplamos, con toda la debida objetividad y humildad, ya casi dos milenios de la historia de la salvación?

Del mismo modo como no hubo un conocimiento claro de la *persona humana* fuera de la historia de la salvación (incluyo también el Antiguo Testamento), así fueron escasos los destellos de la *conciencia moral* en el mundo pagano. (Cf. *Rom.* 1, 18-32). Los padres griegos y latinos lo sintieron así y hallaron un nuevo vocablo para denominar la συνείδησις, la conscientia: el *saber junto con otro, con Dios,* y concretamente: la *sindéresis*. La etimología de la palabra griega συντήρησις probablemente deriva del verbo συντηρεῖν: con-servar en la memoria. Y es verdad que la *memoria* es la base de todo el comportamiento

moral (sobre todo de la fe y fidelidad): sin memoria no habría responsabilidad e identidad personal. Más aún: sin memoria no habría constancia del ser e inmortalidad, y el ser meramente relativo, mejor dicho: relacional de todas las cosas se perdería en la nada del tiempo: del ser "ya no" y "todavía no", y de un presente que, sin memoria, no sería nada en sí, no más que un punto matemático. Estamos ya hastiados de la Me-ontología de "Ser y tiempo", y desearía ardientemente un pensamiento, lleno del espíritu agustiniano y tomista, que ahonde y profundice en la realidad originaria y radical, que siempre es la realidad personal de "*Memoria y Ser*".

Pero la memoria es un presupuesto, no la *esencia de la sindéresis*. Esta se considera y se define—en toda la tradición cristiana, desde San Jerónimo hasta San Buenaventura y Duns Escoto [1]—como un "habitus", es decir, *la capacidad del intelecto humano de juzgar lo que es bueno y lo que es malo:* "Sicut scintilla est id, quod purius est de igne et quod supervolat toti igni, ita synteresis est id, quod supremum in conscientiae iudicio reperitur"; esta bella metáfora leemos en las *Quaestiones disputatae de veritate,* de Santo Tomás (12, 2 ad 3).

Toda la tradición católica ha sostenido siempre la convicción acerca de la conciencia moral que acabamos de esbozar; a saber: de que el hombre—e incluso el hombre caído y pecador—según la luz innata de su conciencia, puede dictar la sentencia, el juicio de si algo que intenta pensar o hacer, o lo que ha pensado o hecho, *es bueno o no.* En esta facultad *judicativa* (y, por tanto, intelectual y volitiva, a la vez)—pero *nunca legislativa*—estriba la conciencia moral; y el sentimiento de una "buena" o "mala conciencia", los remordimientos que pueden afectarnos más tarde son una mera consecuencia, y a veces moralmente siniestra, como atestigua la historia con la extrema "conciencia de pecado" de Martín Lutero.

Pero cada vez nos acosa más la penosa pregunta: ¿Es justificado el optimismo evangélico al asegurarnos que, a pesar de todo, en la "scintilla animae", en su conciencia posee el hombre una instancia última, *absoluta,* que le permite distinguir lo bueno y lo malo? Y ¿no avala

---

[1] Algunos pasajes: JERÓNIMO, *Comm, in Ezech.;* AGUSTÍN, *De lib. arb.,* II, 10; *De Trin.,* XII, 2; ALEJANDRO DE HALES, *Summa theol.,* lib. II, in q. IV, tract. I, sect. II, quaest. III, tit. IV, membr. I, capita I-III; ALBERTO MAGNO, *Summa theol.,* II, 16, 99; 25, 2; "Synderesis semper instigat ad bonum"; est "lumen inclinans semper in bonum"; "in nullo extinguitur" (S. Th., II, 99, 2-3); TOMÁS, *Summa theol.,* I, 79, 12; II, 94, 1 ad 2; BUENAVENTURA, *Sent.,* II, 39; DUNS ESCOTO, 2 dist. 39, qu. 2, 4).

más bien la historia la opinión contraria, naturalista y materialista, que pretende que la llamada "conciencia moral" no es más que una mera costumbre social, un chantaje de la sociedad, de "las circunstancias", de la vida profesional, un efluvio de la propaganda y de la indefinible "atmósfera social"? ¿Algo, por tanto, cambiable como ésta última, según la "opinión pública", la ideología o *Weltanschauung* que acierta a estar en vigencia?

Es superfluo aducir ejemplos para documentar la exclamación casi desesperada de Georg Wilhelm Friedrich Hegel—padre intelectual de casi todos los males que sufrimos hoy—, al llamar a la historia "el matadero de las naciones, donde son inmoladas la felicidad de los pueblos, las virtudes de los individuos...". Y en todos los siglos los hombres han quemado lo que adoraban antes, y han adorado lo que quemaron, y esto con la conciencia más tranquila que puede imaginarse.

Pero no hace falta, ni mucho menos, recurrir a la historia pasada. Hemos vivido todos, en los últimos treinta años y en todas las partes del mundo, tantas crueldades incomprensibles, que de veras cabe preguntarse: ¿Dónde queda la conciencia humana? Porque lo peor de todo es que tales atrocidades fueron y son cometidas en nombre de la humanidad, y en la mayoría de los casos los crímenes fueron ejecutados con sangre fría y con la conciencia de haber cumplido un deber, de obedecer a las órdenes y leyes que impone la "Weltanschauung", la ideología, la doctrina, en favor de un presunto progreso humano. Las ideologías son el peligro que amenaza la conciencia, y por tanto los responsables y culpables son los intelectuales y especialmente los filósofos.

Sin embargo, y a pesar de todo, la conciencia no muere nunca del todo. Ni siquiera las prácticas más demoníacas pueden extinguirla, ni siquiera el clima social más nefasto puede sofocar totalmente la personalidad espiritual y, por tanto, la conciencia moral. De este hecho consolador que es la victoria del espíritu, a pesar de todos los dolores y persecuciones que sufre, tengo bastante experiencias personales, incluso en Rusia, en los años 1941 y 1942.

Por lo pronto, dejemos aparte toda argumentación por vivencias, experiencias e historia, y sigamos el camino de un pensamiento puro y, por ende, apriórico: concretamente, contemplemos un *principio evidente* de la ética trascendental; es, a saber:

En cada situación en que se encuentra el hombre hay una, y no más que una actitud o acción que es la mejor de todas las posibles;

y el *conocer* este único bien en cada instante de la vida—único por ser el mejor de todos—es el fin de la *conciencia libre,* y en el poder realizarlo, contra la resistencia que me opone mi propia debilidad, consiste la *voluntad libre.* Brevemente: el hombre nunca puede estar en la situación del asno de Buridán.

A quien no sea del todo evidente el complejo que forman los *principios trascendentales*—el ser personal y la verdad, la unidad y la bondad, la acción y la libertad—, le pido paciencia, porque tal vez en la discusión quede tiempo para aclarar todo de un modo más diáfano y transparente.

Ahora podemos expresar la aparente contradicción que hemos visto con términos puramente filosóficos, es decir, supraempíricos:

1.° *Tesis:* Es *a priori* y, por tanto, *absolutamente* seguro que en cada situación hay una, y solamente una decisión que es *absolutamente buena,* en el sentido de: la mejor de todas las posibles. Su conocimiento exige, como es lógico, una *conciencia absoluta,* dotada de *omnisciencia* y de *perfecta santidad.*

2.° *Antítesis:* Nosotros los hombres *no* poseemos una conciencia absoluta, sino tan sólo *en* nuestra conciencia se anuncia la necesidad del *Ser personal absoluto.*

Es obvio que una *síntesis* es imposible, si nos situamos en el terreno meramente humano. La dialéctica horizontal no vale como principio filosófico. En todo ser finito se expresa la *analogia entis.*

Por lo cual no hay que extrañarse que hasta ahora todo intento de idear una ética autónoma y autárquica, basada tan sólo en el ser del hombre, y de las realidades percibidas o imaginadas por él, haya fracasado siempre, y deba fracasar forzosamente. La prueba quizás más contundente es que ni siquiera los pensadores más profundos y nobles anteriores al nacimiento de Cristo fueron capaces de averiguar el primer principio formal y, a la vez, material de toda ética, a saber: *Caritas forma virtutum.* La caridad cristiana supera de un modo tan decisivo el ἔρως, el amor erótico del *Banquete,* de PLATÓN, y aun la μεγαλοψυχία y la φιλία (la magnanimidad y amistad) de Aristóteles, que los evangelistas y San Pablo hubieron de buscar una expresión totalmente nueva: ἀγάπη, ágape.

Ya hemos hablado de los peligros terribles que provienen de las ideologías abstractas. Yo, por lo menos, prefiero morir en Dios, antes de vivir en la "República" de Platón.

Llegamos, pues, a esta conclusión: El carácter absoluto que exige

la conciencia moral, a título de íntima y última instancia del juicio práctico, no le conviene de por sí, sino tan sólo puede lograrse en continua relación con el Autor absoluto de toda santidad, bondad y caridad. La conciencia humana no es, sino *se hace absoluto* mediante su relación a la persona absoluta. Porque es evidente que el Absoluto es necesariamente persona espiritual, y todos los ideales, valores, leyes, mandamientos, sólo pueden existir como ideas *de El*. En su sentido último, íntimo y absoluto, la conciencia es un perpetuo diálogo que une al alma con el Ser supremo: con Dios.

Pero aún en esta íntima *scintilla*, donde se unen *summum et intimum*, la conciencia no está libre de errores, y menos aún de graves negligencias. Por ejemplo: Conozco a unos fieles cristianos, muy concienzudos y hasta escrupulosos, que no tienen ninguna conciencia, ninguna idea de que la riqueza es de por sí un pecado mortal que excluye forzosamente, por falta de caridad, al rico obstinado del Reino de Dios, de la gloria eterna. Se entiende: la riqueza en el sentido de lujo, de suntuosidad o avaricia, y no un patrimonio bien invertido en empresas que sirven al bien común, al bienestar y la salud espiritual y física del prójimo. Pero aquellos pobres ricos no saben nada de los mandamientos claros, unívocos y categóricos: "Nadie puede servir a dos señores... No podéis servir a Dios y a las riquezas" (Mt 6, 24; Lc 16, 13). "Vende cuanto tienes, dalo a los pobres, y tendrás un tesoro en los cielos... Es más fácil que un camello entre por el ojo de una aguja que entre un rico en el reino de los cielos (Mt 19, 21-24; Mc 10, 21-25). "Y vosotros los ricos, llorad a gritos sobre las miserias que os amenazan" (Santiago 5, 1). Pero hay cristianos, repito, que parece ignoran el precepto supremo del que pende toda la Ley; o si tienen ciencia, no tienen *conciencia*.

Por consiguiente: todas estas y muchas otras vivencias y experiencias, consideraciones y meditaciones nos llevan, ineludible e inexorablemente, a la única conclusión: *La conciencia individual del hombre no es suficiente para saber el bien*, lo que debe pensar y hacer. Tampoco, y menos aún, son suficientes las diversas conciencias colectivas y sociales. De lo cual se deduce lógicamente que la construcción de una sociedad o de un Estado sobre una *base meramente humana* es una utopía y quimera, que conduce al desastre. De tal evidencia se sigue que es necesaria otra pauta, absolutamente segura, esto es: infalible, para dirigir y completar la conciencia, *sin contradecirle nunca*, por

supuesto. ¿Dónde encontramos esta necesaria *segunda relación con el Absoluto?*

La solución no es nada difícil, si recordamos nuestra condición de *espíritus encarnados:* Además de la relación espiritual, *in*-visible que tiene lugar en la conciencia, en la "scintilla" del alma, debe darse una segunda relación visible y sensible, real y corpórea: "Corpus Christi mysticum". No hay nada más comprensible que la confesión que nos hizo el gran converso John Henry Cardenal NEWMAN, en su *Grammar of assent:* "No podría creer en Dios, si no se hubiera hecho visible en Cristo; y no podría creer en Cristo, si no permaneciera visiblemente en la Iglesia". Pero el mismo Cardenal Newman exclamó, con ocasión de un homenaje al Papa León XIII: "Before the pope, my conscience!" (Ante el Papa, mi conciencia). Quien no ve claramente la interna unidad, no sabe nada, no tiene conciencia del ser del hombre, persona encarnada, que cuanto más se entrega a El, tanto más se confirma en sí mismo, y sólo de este modo puede participar del Absoluto.

WOLFGANG STROBL

¿Etica normativa, Etica de situación o Etica ontológica?

La tarea fundamental de toda Etica filosófica es la captación del principio de la moralidad, es decir, del módulo conforme al cual se mide el valor moral de una acción.

Etica normativa, Etica de situación y Etica ontológica representan tres intentos fundamentales de solución que se relacionan entre sí dialécticamente. La llamada "Etica normativa" ve el módulo de la moralidad en normas generales: una acción es moralmente buena cuando está acorde con una norma universal, es decir, válida para todos los hombres y situaciones posibles; es moralmente mala cuando contradice a esta norma. A esta Etica normativa se contrapone antitéticamente la llamada "Etica de situación", que tiene las normas generales por imposibles y ve el módulo de lo moral exclusivamente en cada una de las situaciones concretas en que se da cada acción: una acción es moralmente buena cuando responde (o intenta responder) a su situación correspondiente y a las exigencias de la misma; y es mala cuando no atiende a la situación y la desprecia.

Mi empeño es mostrar que ambos puntos de vista son de por sí unilaterales y no hacen justicia al ser. Como solución se ofrece una síntesis de ambos extremos en una "Etica ontológica", que responda plenamente al ser, por atender, tanto a su estructura general como a sus detalles individuales.

1. La antítesis de Etica normativa y Etica de situación.

Veamos más de cerca la oposición existente entre la Etica normativa y la Etica de Situación y examinemos los supuestos de las mismas.

a) *Etica normativa.*

La Etica normativa apela a la naturaleza de la acción moral. La acción moralmente buena, afirma, indica una adecuación singular a la esencia y dignidad del hombre como sujeto de moralidad. Una acción moralmente buena, por ejemplo un acto de autodisciplina, se distingue específicamente de las otras acciones buenas—por ejemplo, de un acto intelectual o artístico bien logrado—en que no sólo convierte al hombre en un buen pensador o artista, sino en un hombre bueno, en toda la plenitud de su carácter humano. Esto se manifiesta también por el hecho de que una acción moral sólo es posible como afirmación de la voluntad libre que distingue al hombre esencialmente de lo infrahumano. En cuanto que la moralidad de una acción radica en su adecuación absoluta a la esencia y dignidad del sujeto moral, a la esencia del hombre aparece ésta como medida de la moralidad.

Ahora bien, la esencia del hombre es la misma en todos los pueblos y tiempos, y no depende de circunstancias o condiciones históricas interiores o exteriores. Por consiguiente, la medida de la moralidad es algo general, que vale exactamente igual para todos los pueblos, tiempos y situaciones.

Los cambios fácticos y la multiplicidad de manifestaciones del ser humano no se oponen al carácter general de su esencia. Pues la condición necesaria para que el hombre pueda cambiar a lo largo de la Historia es que antes y después del cambio haya una esencia específicamente humana, lo cual exige que la estructura fundamental general que constituye la esencia específicamente humana como tal pase inalterada a través de los cambios históricos y las diferencias de pueblos y razas. Si, pues, una acción es buena en sentido moral porque se adapta a esta estructura esencial, tiene por lo mismo en ésta una norma general y permanente en todo tiempo y lugar.

Así, el ser humano significa como tal por ejemplo limitación y contingencia, y dice, por tanto, una relación específica con el Absoluto e Incondicionado; de donde se sigue que la actitud de reverencia para con el Absoluto y sus manifestaciones es adecuada al hombre en su más profunda esencia y, de consiguiente, es valiosa moralmente para todos los hombres y en todas las situaciones posibles. Asimismo pertenece a la estructura fundamental del ser humano la orientación hacia los demás y hacia sí mismo; razón por la cual la justicia y auto-

aprecio son acciones adecuadas a la esencia y, por tanto, universalmente válidas en sentido moral. Disciplina y templanza son también actitudes y actos que ennoblecen moralmente a todo hombre por ser adecuados a la estructura corpóreo-espiritual del hombre como tal, y respetar la primacía y superioridad de lo espiritual respecto a lo corpóreo y sensorial. Es un contrasentido, por tanto, creer que la obligación de vencerse afecta sólo a determinadas situaciones en que la disciplina es posible o adecuada, es decir, creer que la fuerza normativa se deriva de una situación concreta y no es aplicable en general a otros hombres y situaciones. Las normas morales que prescriben respeto, justicia, disciplina y autoaprecio están justificadas como normas morales generales, pues no hacen sino expresar la naturaleza del sujeto moral, que perduran a través de todos los tipos humanos posibles y todas las situaciones imaginables. Toda Etica de situación, en cuanto niega la posibilidad de una norma general, ha de ser rechazada.

b) *Etica de situación.*

El punto de vista de la Etica normativa de que la norma moral es por principio algo general parece estar en contradicción con el hecho de que toda acción moral no se da en una esfera universal, sino en una situación histórica concreta. Pero una situación concreta no puede nunca ser medida adecuadamente por una norma general. Es más: lo general, por ser de naturaleza distinta a lo concreto-individual, parece no ser susceptible de ser puesto en correlación con esto, y ser, por tanto, inservible como norma del obrar concreto.

Si la norma moral para cada caso concreto se redujese a principios generales, el caso concreto como tal no estaría regulado moralmente y como todas las acciones morales deben ser realizadas en situaciones concretas, el obrar moral carecería por completo de principio normativo, es decir, la moralidad sería imposible. Dado caso que la situación concreta como tal está sometida a una exigencia moral, y ésta no puede por principio ser determinada a partir de una norma general, se impone decir lo siguiente: lo moral es lo necesario o lo más importante en cada situación, es lo adaptado sin más a la situación. Lo moralmente bueno no puede ser conocido y realizado mediante la aplicación mecánica de reglas generales fijas, sino mediante la prudencia y concreta atenencia a las circunstancias.

* * *

La Etica de situación se opone a la opinión de la Etica normativa, según la cual sólo lo general puede ser norma moral, y lo general, por su parte, puede determinar suficientemente la moralidad de una acción. La Etica normativa, por su parte, ya había rechazado la posición que adopta la Etica de situación al afirmar que sólo lo concreto-irrepetible puede constituir una norma moral y que una norma universalmente válida es imposible, pues todos los módulos morales están sometidos a un cambio constante. Con ello se anulan mutuamente ambos puntos de vista. Lo cual significa, bien vistas las cosas, que ambos deben complementarse y corregirse mutuamente y superarse en un plano superior, que una el contenido de verdad de ambos, prescindiendo de sus errores.

2. **La Etica ontológica como síntesis.**

Esta actitud de síntesis debe ser ganada reflexionando acerca del carácter moral normativo en cuanto tal que subyace en ambas especies de normas, la general y la concreta-situacional.

¿En qué se basa, según la Etica normativa, el poder normativo de las normas generales? ¿De dónde proviene esta capacidad normativa? Sencillamente, del hecho de ser expresión de la estructura ontológica general del sujeto moral. Y ¿qué es lo que confiere el carácter normativo a las normas de la Etica de situación, que cambian a tenor de las circunstancias? El hecho asimismo de ser expresión del carácter irrepetible del ser de la situación en que se realiza una acción determinada. De donde se deduce que en ambos casos lo propiamente normativo es el ser: en el primer caso el ser respecto a su estructura general y permanente; en el segundo, el mismo ser respecto a su concreción cambiante.

Con ello el punto de vista de la Etica normativa y el de la Etica de situación son retrotraídos a un tercero—el de una Etica ontológica omnicomprensiva—y realzados a la par en él. Si la medida propiamente normativa es el ser como tal, moralmente bueno ha de ser lo que se adapta al ser sin limitación alguna, es decir: lo que se adapta al ser tanto en su estructura general como en su concreción cambiante o, si se quiere, lo que hace justicia al ser, lo que cumple las exigencias del ser y lleva, por tanto, el ser a su integridad y plenitud. Los puntos de vista antitéticos considerados son verdaderos en cuanto

aluden a un aspecto del ser, pero son falsos en cuanto excluyen la otra parte: la Etica normativa es verdadera por afirmar normas generales, y falsa, por ver el carácter normativo sólo en lo general; la Etica de situación es verdadera por afirmar la vinculación situacional de la norma moral, y falsa por negar las normas generales.

* * *

Ahora bien, esto significa que las normas individuales y cambiantes según las circunstancias no pueden contradecir de modo real, sino, a lo sumo, de modo aparente las normas generales; pues, de lo contrario, entre la vertiente individual y la universal del ser debería mediar una contradicción ontológica, es decir: ambas se excluirían mutuamente del ámbito del ser, haciendo con ello imposible el ente que encierra necesariamente ambas vertientes. Las normas cambiantes según las circunstancias, sólo pueden sostenerse en el marco de las normas generales, a las cuales determinan en concreto según las distintas situaciones sin que naturalmente esta determinación concreta sea deducible de modo abstracto de la norma general en cuanto tal.

Lo decisivo es, pues, lo siguiente. La condicionalidad situacional de la norma en el sentido de la Etica ontológica, por deber mantenerse por principio dentro de las estructuras generales del ser, no puede ser exagerada hasta el punto de ir en perjuicio de estas estructuras generales—y esto debe ser subrayado, sobre todo, por lo que toca a la Etica de situación. El contenido de verdad latente en la Etica normativa debe recobrar su plena contextura y su adecuación al ser al vincularse a lo que hay de verdad en la Etica de situación.

En cuanto que el derecho (por ejemplo el derecho a la ayuda) no se deriva sólo de la naturaleza en general, considerada en abstracto, sino del ser en conjunto, se debería tal vez hablar menos de un derecho fundado en naturaleza, un "Derecho natural" que de un derecho fundado en el ser, un "Derecho ontológico", que abarca todo el ser. El Derecho natural general a una con el "Derecho situacional" fundado en las diferentes circunstancias sería de este modo sobrepasado en un *Derecho ontológico* que abarca ambos aspectos y los integra.

El Derecho ontológico, por una parte, y el Derecho natural y el Derecho situacional, por otra parte, no están en una relación de adecuación plena (identidad unívoca), sino sólo de semejanza mutua (analogía). (Acerca de este desembocar en la analogía por virtud de la dialéctica, véase la obra del autor: *Der Gott der Weisen und Den-*

26

ker. Die philósophische Gottesfrage, Aschaffenburg 1961, sobre todo el capítulo "Dialektik oder Analogie als Weg zum Wesen Gottes?"; y el artículo "Dialektik oder Analogie als Bestimmungsprinzip der Pädagogik? Betrachtung über die dialektische Phänomenologie R. Guardinis, en *Vierteljahresschr, für wiss. Pädagogik,* 36 (1960), 77-92).

La plena capacidad fundamentadora de la Etica ontológica respecto a lo moral sólo la descubrimos si tenemos en cuenta la dimensión decisiva de la norma moral: es decir, el carácter que tiene lo moralmente bueno de ser absolutamente necesario, absolutamente realizado. Esta exigencia de absoluteidad que pertenece a la esencia del deber moral, no puede satisfacerla ni la Etica normativa ni la Etica de situación.

La exigencia moral no puede provenir de la nada, sino del ser. Y por ser incondicional sólo puede estar fundada en ser incondicionado. Ahora bien, ni la naturaleza humana universal, ni la situación concreta de una acción moral son un ser incondicionado (pues están correlacionadas, en el ser, y mutuamente condicionadas: lo general sólo puede exirtir realmente en una situación concreta, y la situación sólo puede serlo de algo general). Por consiguiente: la exigencia moral que afecta a un sujeto moral debe tener su origen en un ser absoluto que transciende a ambos.

De esto se deduce que por la vertiente de su carácter general aparece la norma moral como una ley de lo Absoluto que apela a las estructuras generales del ser, por la vertiente de su carácter situacional aparece como la invitación del Absoluto, invitación nunca del todo predeterminable, sólo perceptible en cada situación concreta a obrar y a ser de un modo o de otro. Con ello recibe la vida moral el carácter de un diálogo con el Absoluto, que no se evade de las estructuras generales del ser para sumergirse en una situación particular, ni se erige en posición autónoma, más allá de toda situación individual, porque ambos aspectos se fundan en el Absoluto. Sólo así recibe lo moral su dignidad personal perfectamente adecuada al ser.

HEINRICH BECK

El objeto de la ciencia estética

El horizonte de la Estética: la contemplación, la expresión, la belleza.

A) *La vida estética como contemplación y como expresión.*—Las cuestiones de nuestra ciencia no interesan sólo al profesional de la filosofía, o al que teoriza sobre el arte, sino a todo hombre reflexivamente atento a un conjunto de experiencias inefables, las de nuestra "vida estética", que ocupan una zona muy rica del psiquismo humano. Dicho con la máxima sencillez y verdad, son *las experiencias del que es feliz contemplando y expresando*. Siempre, pues, que en la vida cotidiana nuestro propósito se dirige, pura y simplemente, a la contemplación o la expresión de algo, sin otro fin al que estén subordinadas la contemplación y la expresión de ese algo, nuestra vida es lo que, con palabra poco afortunada, llamamos vida "estética".

Tales experiencias merecen ser incluidas entre las más genuinas de la existencia humana. Consideradas en sí mismas, haciendo abstracción de su objeto, son el mundo de la pura libertad, la pura felicidad y la pura paz anímicas. Un modo celestial de tratar con las cosas buenas y las malas, las hermosas y las feas, de este mundo temporal.

Para comenzar a entender esto conviene, pues, esbozar qué es *contemplación* y qué nexo íntimo hay entre *contemplación* y *expresión:*

a) Contemplar es más que conocer. Aunque el contemplador viva aparentemente enajenado, o embebido en su objeto, sólo contempla de veras el hombre cuando alcanza a conocer según cierta connaturalidad, que le dispone para aprehender intelectualmente las esencias

"in promptu; faciliter ac delectabiliter", por una suerte de evidencia interna, no siempre fácilmente razonable. Cuando algo nos es contemplable, no nos es del todo nuevo o, por mejor decir, extraño. El contemplar exige un reconocer algo en el algo visto, y un encontrarnos de algún modo a nosotros mismos en ese algo. Quizá por ello el hombre perverso esté intrínsecamente incapacitado para la contemplación de Dios, pues, insisto, toda verdadera contemplación exige una cierta connaturalidad de sujeto y objeto.

b) Mas ocurre que cuando el hombre conoce de ese modo, contemplando, su concepción mental del objeto es para él principio virtual de expresión comunicable y de fruición interior. El proceso *contemplación-expresión* pertenece a la esencia misma del dinamismo psíquico. Más diré: sólo consuma y perfecciona el proceso contemplativo quien al concebir lo connaturalmente conocido se autoexpresa y "se recrea" oblicuamente en el verbo mental concepto. Esta locución vulgar, "re-crearse", revela con pasmosa penetración el término final del proceso contemplativo.

En suma, *toda perfecta contemplación es principio virtual de una expresión donativa, la cual es en sí misma valiosa, independientemente del valor de lo contemplado.*

B) *La belleza como profundidad del ser.*—Pero la Estética no es sólo una filosofía del hombre, es decir, una rama de la antropología filosófica. Le incumbe también, primordialmente, investigar en un plano ontológico el fundamento real de aquellas formas profundas de comunicación con el ser. Es decir, *la belleza* como connotación objetiva de lo fruitivamente contemplado.

Aunque parecen heterogéneos y mutuamente irreducibles, ambos temas, el antropofilosófico y el ontológico, son partes de un mismo todo y como dimensiones de un mismo cuerpo, pues cuando conseguimos una auténtica contemplación, captamos al ser en la última quiddidad que nos es en él aprehensible. Como en su lugar veremos, los corolarios que inmediatamente se derivan de la investigación del concepto de belleza, en sus últimas precisiones definitorias, son, precisamente, éstos: que *la belleza es, en el orden gnoseológico, el objeto propio de nuestra actividad contemplativa y expresiva, consideradas éstas como las formas más puras de comunicación intelectual; y en el metafísico, la zona más honda de las realidades que nos son intelectualmente contemplables y expresables.*

La belleza es, pues, la ultimidad alcanzable en cada ser; una zona del campo de nuestros conocimientos, donde lo que en concreto intuimos a través de una percepción sensible, se nos hace intelectualmente contemplable desde una trascendente relación co-esencial de fundamento objetivo.

C) *La cuestión inicial.*—Estas reflexiones son términos "ad quem" de toda exigente investigación estética; pero en estas páginas voy a ocuparme de una cuestión liminar más modesta, aunque no menos grave e incitante si la referimos al panorama científico actual: la del desconcierto que impera en la formulación del objeto mismo de esta ciencia. Plantea, en realidad, el problema de si la Estética es o no una ciencia autónoma.

Relación de la problemática estética con la problemática filosófica general.

En cada una de las principales posiciones estéticas doctrinales suele ir implícita una posición filosófica más general. Recíprocamente, la historia general de la Filosofía revela, sobre todo en los últimos siglos, que las principales posiciones filosóficas han buscado en la experiencia estética una ejemplificación y hasta un apoyo: quieren ganar el testimonio de esa zona ingenua, desinteresada y feliz de nuestra conciencia, la de nuestro vivir estético, que aprehende al ser por una especie de connaturalidad intelectual, a través de una intuición sensible; y que lo juzga estimativamente, sin apremios internos de apetito, ni externos de utilidad, bajo razón de bien honesto.

El empirismo inglés de los siglos XVII y XVIII, impregnado de escepticismo metafísico; el criticismo kantiano, el idealismo romántico, el positivismo psicologista fechneriano, el vitalismo historicista, el psicoanálisis freudiano, la fenomenología (sobre todo en su investigación del lenguaje) y el existencialismo—basten estas referencias orientadoras—han buscado de hecho en la Estética un corolario teórico y un testimonio último de conciencia.

Es una instancia legítima y prudente. Cuando la metafísica y la gnoseología no quieren ser desahuciadas de la conciencia común, buscan amparo en la conciencia ética y en la conciencia estética. Porque si bien es cierto que cada Estética, como cada Etica y cada Psicología, pertenecen a un sistema filosófico más amplio, es igualmente

cierto que las teorías metafísicas y gnoseológicas no agotan la conciencia filosófica del hombre en cada época, ni siquiera la expresan siempre con fidelidad.

La clave de ello está, a mi modo de ver, en que los sistemas postclásicos han solido expresar más fielmente las "opiniones" teóricas que la "conciencia" humana en el orden filosófico.

Conviene pararse, pues, a distinguir la *conciencia* filosófica de las *opiniones* filosóficas:

La conciencia subyace más firme, constante y eficaz. Es el sedimento que van dejando todas nuestras experiencias intelectuales y morales. Yace, pues, bajo las opiniones filosóficas y guía la vida de los hombres por cauces diferentes de los trazados por éstas. Es, por así decirlo, *la zona profunda del psiquismo filosófico humano.*

La distinción de *opinión* y *conciencia* es diferente de la que estableció Aristóteles entre *opinión* y *ciencia* ("doxa" y "epistéme"), pues aquélla pertenece a un orden psicológico.

Bajo su aparato dialéctico, las teorías filosóficas suelen ser expresión de estratos de conciencia más profundos, que la crítica histórica suele en parte descubrir después, cuando el flujo de la historia, que tantas cosas arrastra, saca a la superficie las motivaciones profundas. El cristiano, el hedonista y el ambicioso concebirán, por una especie de necesidad psíquica, formas de filosofía que les sean connaturales. Por ello, el verdadero fundamento de algunas aberraciones intelectuales debe ser buscado en enfermedades del espíritu, generalmente colectivas. La linterna de la patología espiritual ilumina entonces zonas que indaga inútilmente la linterna de la lógica.

Un hecho de experiencia, raramente contradicho por la historia, confirma lo que vengo diciendo. Es éste: que aunque la Filosofía es un conocimiento que descansa en razones, sin embargo, el que filosofa de acuerdo con su más íntimo sentir intelectual y moral rara vez abandona su filosofía por sólo las *razones* de otra, aunque éstas parezcan, de momento, irrebatibles. ¿Por qué? Porque sus opiniones (aparte los motivos de amor propio, sea éste individual o colectivo) no descansan sólo en esas razones, sino que proceden de una previa y subyacente conciencia intelectual. Conciencia que, como dije al principio, es un sedimento de fes, evidencias, experiencias y razones anteriores, que siguen operando intelectualmente en nosotros después de haber sido total o parcialmente olvidadas por nuestra memoria. Tal conciencia

es, pues, una conformación recibida; pero conformación dispositiva en orden a nuestros juicios teóricos y prácticos.

Es, en parte, el misterio psicológico de la fe; aun de la fe natural.

Si por razón, pues, de su objeto, que es el conocimiento más profundo de la realidad desde unos conceptos universales, la Filosofía formula los primeros principios que deben regir intelectualmente nuestra vida práctica (aunque la Filosofía no es, de suyo, un saber "práctico", o normativo), sin embargo, en cuanto acto humano, o *filosofar*, los sistemas filosóficos han solido ser la objetivación científica de estados de conciencia más profundos, donde las fes y las evidencias sedimentadas a lo largo de toda nuestra experiencia intelectual forman un plexo con nuestras "habitudes", o primeras disposiciones intelectuales y morales.

Es evidente que también la conciencia filosófica evoluciona. Que no es algo estanco. Pero así como las opiniones filosóficas se mueven históricamente en zigzag, obedeciendo a las leyes de novedad y cansancio que rigen la dialéctica de las modas, la conciencia filosófica es de onda más amplia; y su devenir, genuinamente evolutivo. Evoluciona en caudal, como los ríos; o mejor, en riqueza estructural adaptada al mundo circundante y en conexión con él, como las especies vivas.

La explicación histórica es clara: la conciencia estrictamente "filosófica" del hombre no evoluciona insolidariamente, sino más o menos sincronizada con la evolución de su conciencia religiosa, de su conciencia moral, de su conciencia estética, de su conciencia política. etc. A las diferentes formas culturales les ocurre, pues, lo mismo que la biología actual está descubriendo en el mundo de las especies naturales: que no evolucionan independientemente, sino en mutua y profunda relación cósmica o social.

Mas ¿cómo distinguir en concreto la *opinión* de la *conciencia* en el ámbito filosófico? Creo que la clave es ésta: la opinión filosófica coincide con la conciencia filosófica en la medida misma en que se hace principio estable de comportamiento práctico. Es decir, que cuando honesta y desapasionadamente podemos acomodar en todos los órdenes nuestra conducta a nuestras ideas. éstas no proceden sólo de nuestra opinión, sino. más radicalmente, de nuestra conciencia.

Ahora bien, tales fes, evidencias y experiencias de nuestra oscura conciencia filosófica hambrean una clara expresión objetivada y un posterior razonamiento intelectual. La Filosofía es, desde el punto de

vista meramente psicológico, la formulación reflexiva y razonada de esa conciencia intelectual subyacente.

Estos hechos arguyen poco contra la validez de la Filosofía como instrumento y expresión, a la vez, de la verdad. Es decir, contra la validez de la Filosofía como ciencia sujeta a razones. La actitud dialéctica, que tan ridiculizada ha sido, por ejemplo, en los escolásticos, a quienes llevó a excesos polémicos formalistas en períodos de decadencia, prueba en el fondo la firmeza de unas posiciones intelectuales prestas a afrontar toda suerte de pruebas. Sólo el que se siente cierto y seguro acude con igual ánimo a la palestra del razonamiento lógico, a la prueba del martirio, o a la soledad del ostracismo cultural.

Por eso tienen singular aliciente las tensiones doctrinales en ciencias como la Etica y la Estética, donde los principios más teóricos y universales de nuestro conocer toman contacto con los datos más íntimos y comunes de nuestra conciencia.

Actualidad filosófica de la ciencia estética.

La Estética es hoy una ciencia cuyo inmenso interés cultural sólo es comparable a su problematismo.

A. Va fundamentando a la Metafísica en un realismo de base personalista, esencialmente espiritual y trascendente, donde está la luz o inteligibilidad que el mundo tiene para nosotros.

Observemos cómo la belleza es un vínculo de "simpatía" con el objeto conocido. Aunque esta observación parezca trivial, su interpretación filosófica, que sólo puedo apuntar aquí, es profunda. Tal peculiar simpatía con las cosas que llamamos bellas está muy por encima del mero agrado sensible. Tampoco pertenece al conocimiento científico-positivo, sino que lo trasciende. Y cuanto más ahondamos en los fundamentos de dicha simpatía, menos arbitraria se nos muestra. En la medida, pues, en que la belleza sea algo real, o, dicho de otro modo, en la medida en que nuestro juicio de gusto no sea caprichoso, sino subordinado a la objetiva dignidad de lo contemplado, la simpatía estética con el objeto exige, implícitamente, una connaturalidad con la inteligencia que concibió la esencia de lo que para nosotros es objeto intelectual de gusto. Por donde *la belleza es, implícitamente, un vínculo de inteligencia a inteligencia a través del lenguaje sensible de las formas.*

Hay, pues, una profunda connaturalidad óntica en los fundamentos de la simpatía estética, cuando ésta no es meramente hedonista ni caprichosa. El mundo sensible sólo nos es satisfactoriamente inteligible en cuanto vestigio material de una inteligencia que lo concibió en su esencia, como idea, antes de darle existencia física. Ni el dominio técnico del mundo, al servicio de fines prácticos humanos, ni la expresión físico-matemática de sus leyes funcionales, nos dan una posesión satisfactoria de él. A lo más que alcanzan es a descubrir un orden. Y todo verdadero orden hace referencia a un principio intelectual, sin el que no podemos entender plenamente lo ordenado. Mas al ponerse en relación con el ser bajo razón de belleza, la inteligencia humana capta lo "poético" del ser; es decir, esa última quiddidad propiamente metafísica, que vincula necesariamente a toda cosa con el principio intelectual del que poéticamente procede. En la pesquisa, pues, de esa primera causación ejemplar, anterior a toda existencia contingente, está la inteligibilidad más profunda de lo que conocemos por los sentidos y por la experiencia interna.

Esa relación ontológica de la mente "mensurata", o conocedora, con la mente "mensurans", o creadora, a través del lenguaje de las esencias causadas inteligibles, es lo que ha impreso en la naturaleza de la vivencia estética del hombre aquel carácter de profunda atracción simpatizante, al que antes me refería.

La ciencia estética conduce, pues, por lo menos virtualmente, la reflexión filosófica hacia una creciente vinculación del mundo y el hombre con Dios, principio y fundamento de toda auténtica contemplación admirativa de las cosas.

B. Por otra parte, de manera aún más inmediata, la Estética va alcanzando una imagen más profunda y completa de lo que es el hombre, gracias al diagnóstico del lenguaje, del arte moderno y de la investigación del proceso poético. Tal imagen es más profunda porque va siendo más concreta. La experiencia estética muestra, merced a su diagnóstico del arte, los diferentes condicionamientos a que está sometido el espíritu humano: el condicionamiento *somático* (sexo, salud, aptitudes), el condicionamiento *temporal* (cada vida como un quehacer concreto diferente), el condicionamiento *social* (el individuo como ser incompleto en sí mismo, que vive de y para los otros).

Desde la Estética se advierte con claridad meridiana que ni la

psicología clásica o racional, ni la moderna o experimental, constituyen una filosofía total del hombre. Que desde ninguna de ambas puede alcanzarse un diagnóstico aceptable, por ejemplo, de este hecho insondable que es *la expresión humana*. El lema, pues, de una antropofilosofía debe ser hoy éste: ni psicología sin alma, ni psicología sin hombre.

Por ello la Estética se va configurando como una de las conquistas más valiosas del humanismo moderno.

El problema de la Estética como ciencia autónoma.

A) He aquí, sin embargo, el primer hecho, realmente desalentador, que podemos observar al acercarnos a nuestra ciencia: en su estado actual, y a diferencia de otras disciplinas, la Estética no ha logrado precisar a gusto de todos, ni siquiera de una notoria y constante mayoría, su objeto propio.

La Estética no sólo contiene problemas, como toda ciencia, sino que, por penoso que sea reconocerlo, es en sí misma, y como tal ciencia, problema.

Las Matemáticas, la Física, la Biología, la Ontología, la Lógica, la Etica, aplícanse a la investigación de cuestiones aceptadas como peculiares de cada una de ellas. La Estética, en cambio, no ha logrado todavía formular su objeto material y formal con una mínima vigencia común: cada escuela estética discrepa de las otras en cuál es el objeto de la ciencia estética misma. Diversas posiciones, mutuamente irreductibles, la han polarizado en zonas restringidas y heterogéneas de la Ontología, la Psicología experimental y la Filosofía del arte, según que propongan como objeto de la ciencia estética *la belleza, el sentimiento estético* o *las bellas artes*, respectivamente.

Toda investigación de nuestra ciencia ha de comenzar hoy reconociendo este hecho.

B) Mas he aquí la paradoja: *cada una de las grandes posiciones estéticas, aisladamente consideradas, no sólo son valiosas, sino, en gran parte, válidas. Y han logrado conquistas científicas definitivas.*

Tal paradoja nos da la clave que permite descifrar el enigma de una ciencia tan antigua en su problemática y tan inmadura en su constitución orgánica actual. En el fondo, luego lo veremos, se trata de un mero problema de método.

Santo Tomás, Kant y Croce, por ejemplo, enunciaron doctrinas sobre la belleza, el juicio de gusto y la expresión artística, respectivamente, que en gran parte podemos considerar definitivas. Mas aplicándolas a un campo restringido de lo que científicamente comprende la experiencia estética. Lo que flaquea en los sistemas de Kant y Croce es la explícita o implícita exclusión de zonas que son también patrimonio de nuestra ciencia. Y una paralela omisión, ya que no expresa exclusión, ha llevado a muchos comentaristas de Aristóteles y del Aquinate a posiciones que en el estado actual de nuestros estudios resultan desairadas.

La estética científica debe aprender mucho, a tal respecto, de la apertura de juicios de la moderna crítica de arte:

Dada la madurez cultural de nuestra época, nada realmente valioso del tiempo pasado es excluido en nombre de los gustos actualmente vigentes, pues nuestra cultura está impregnada de historia, y la historia es maestra de comprensión.

Observemos, en efecto, cómo coexisten hoy en el mundo del arte dos actitudes de apariencia inconciliable: un arte extremoso y esencialmente iconoclasta (más aún que por su oposición a lo figurativo, por el despedazamiento o distorsión de lo figurado) y una comprensión inteligente y amorosa hacia los estilos pretéritos. Tan nuevo es esto como aquello, pues en otras épocas cada innovación técnica o poética, como el tránsito del románico al gótico, o de éste al Renacimiento en la arquitectura, llevaba aparejado el menosprecio e incluso la destrucción física de tesoros pertenecientes a épocas anteriores.

La incomprensión histórica sólo se da hoy en algunos artistas; no en el buen aficionado ni en el crítico. Y en los artistas no es indicio seguro de vanguardismo ni, mucho menos, de espíritu creador, sino más bien de pasión, o de incultura.

Pues bien, así como sería inconcebible que la crítica de arte se sustrajera hoy, por su parcialidad, a la madurez estética de un público que, aun sintiendo estas u otras preferencias, entiende y gusta, por vez primera en la historia, el arte de todas las épocas pasadas, así también un sistema estético científicamente construido debe asimilar y armonizar todas las conquistas de la ciencia estética, sean cualesquiera las etiquetas filosóficas bajo las que oficialmente han sido clasificadas. Menéndez Pelayo fue en España el adalid de esta apertura científica, aunque no llegó a construir un sistema propio.

Una ojeada a la producción estética de este siglo, especialmente los

últimos años, hace presumir que la tarea de formular un sistema armónico y arraigado en la conciencia humana, va a recaer en buena parte sobre pensadores cristianos.

Necesidad de un método científico que comprenda la realidad total.

Si un repaso de la historia de la Estética permite, pues, comprobar:

a) que los principales problemas científicos en ella planteados pertenecen, desde un punto de vista u otro, a nuestra ciencia, pues todos caen dentro de lo que abarca eso que llamamos "la experiencia estética del hombre";

b) que las principales soluciones teóricas dadas a dichos problemas se nos muestran hoy como válidas, o por lo menos como sanables, en la esencia de lo filosóficamente intuido por ellas;

c) que ninguno de dichos planteamientos científicos permite dar una respuesta satisfactoria a todos los problemas de la ciencia estética actual, pues las soluciones son restrictivas y mutuamente irreconciliables,

podemos lícitamente presumir que la dificultad primordial de la ciencia estética, a saber, la de hallar su objeto propio, será superada cuando el *status quaestionis,* o planteamiento científico de su estudio, abarque la realidad estética total.

Bien se comprende, pues, que la ciencia estética tiene planteado, primordialmente, un problema de método. Dicho de otro modo, que debe recorrer una etapa estrictamente científica, ya que el instrumento del progreso científico es el método.

La complejidad del hecho estético.

El hecho estético encierra una desconcertante complejidad. Cuando tratamos de analizarlo, deja de sorprendernos que la Estética sea una disciplina filosófica inmadura. Bastará esbozar unas pocas cuestiones para que el lector más ajeno a esta disciplina advierta la dificultad de alcanzar síntesis válidas:

Partiendo de una introspección psíquica inmediata, la ciencia estética debe comenzar aclarándonos qué es en sí misma esa actividad intelectual que llamamos *juicio de gusto.* En qué parte recae

sobre la intuición sensible y en qué parte sobre la contemplación propiamente intelectual. En qué se diferencia del conocimiento consciente y razonado que alcanzamos en el orden científico, y más especialmente en el ámbito filosófico, mediante el análisis, la abstracción y la deducción, ya que las experiencias estéticas, aun siendo intelectuales, ni son meramente noticiosas ni tampoco sólo discursivas, pues juzgan por una suerte de connaturalidad sapiencial.

Debe también aclararnos qué parte tienen, respectivamente, *el conocimiento* y *el amor*, en unas vivencias integralmente humanas que no son sólo intelectuales, sino fruitivas, pues suscitan sin deliberación un amor de complacencia, que recae sobre la misma dignidad del objeto bajo razón de bien honesto.

Debe mostrarnos si tales vivencias estéticas son caprichosas y autónomas, o son, por el contrario, sometibles a crítica en *su validez y su valor en función del objeto* a que se refieren, tal como juzgamos a nuestros restantes conceptos intelectuales. La psicología estudia los estados anímicos, normales y anormales, tal como ellos son, independientemente de su objeto. Si nuestros juicios estéticos, o gustos, no son criticables, parece que no habrá arte valioso y arte no valioso, sino arte grato y arte no grato. Las obras de arte serían como viandas de cocina, según la famosa ironía de Sócrates a Protágoras respecto de la oratoria.

Y eso, lo estético, ¿es una *propiedad real* de las cosas, o es algo que intencionalmente proyectamos sobre ellas, viéndonos engañosamente reflejados en ellas, como "Narciso al fonte", según la expresión que Croce aplica a nuestra comunicación estética con la Naturaleza; o alumbrando al inteligirlo la verdad misma del objeto, que existe sin ser esencial, como dicen hoy otros pensadores? Es problema capital, desde el doble punto de vista ontológico y gnoseológico.

Pero si nuestras experiencias estéticas son juzgables en función del objeto, *¿qué es lo estético en la cosa?* ¿Qué peculiar y superior quiddidad aprehendemos realmente en ella, o proyectamos intencionalmente sobre ella, cuando la contemplamos fruitivamente y llamamos bella, a diferencia de la quiddidad que aprehendemos con el mero conocimiento sensible, o con los análisis y mediciones de las ciencias positivas, o con la abstracción filosófica? Y en cuanto estímulo del amor, ¿a qué referimos teleológicamente esa quiddidad del objeto, la de ser "bello", a diferencia de cuando lo llamamos "lícito",

"útil" o "agradable"? ¿Cuál es, en suma, esa peculiar cognoscibilidad y apeticibilidad del ser?

Mas supuesto que "lo estético" adquiera el título legítimo de "bello", por ser un atributo real y distinto en la cosa, ¿qué fundamento tiene *el peculiar aliciente estético de muchas cosas feas, o vulgares, o ni bellas ni feas,* que dan pábulo al arte naturalista, o al cómico, o al trágico? Y en el orden de la contemplación extraartística, ¿por qué valen estéticamente para nosotros cosas con las que sólo simpatizamos por un azar histórico, o por un estado transitorio de ánimo? ¿Qué fundamento común ofrecen, pues, *lo meramente estético* y *lo bello* a una ciencia que aspire a ser algo más que un capítulo secundario de la psicología experimental?

¿Y por qué *la obra de arte* tiene una especial contemplabilidad y autonomía en el campo estético? ¿Qué añade a sus formas, con respecto a las naturales, el hecho de que hayan sido accidentalmente operadas por el hombre? El artefacto técnico es también algo operado, pero, en general, inestético. ¿Qué es, pues, "naturaleza", qué "técnica" y qué "poesía" desde el ángulo estético? Por consiguiente, ¿qué significa "forma" en Física, qué en Cosmología y qué en Estética? ¿Qué es "forma" y qué "contenido" en la obra de arte? ¿Y qué relación tienen todos estos conceptos artísticos con el de belleza?

Ya en el plano puramente ontológico, si las nociones de fruición y de arte convergen en esa noción superior de belleza, ¿qué relación tiene, a su vez, ésta con *las connotaciones trascendentales del ser:* unidad, verdad y bondad? ¿Qué añade la noción de belleza a la noción de ser? ¿Qué añade al conocimiento físico del mundo material? ¿Qué añade, de rechazo, el estudio de la fruición estética a nuestro conocimiento del hombre?

En fin, abreviando cuestiones, hemos de reconocer, frente a cualquier seducción esteticista, que todo este patrimonio de la vida humana no es, por sí solo, todo el patrimonio espiritual del hombre, ni siquiera es, de hecho, el más alto. Situados en este altiplano axiológico, ¿qué valor tiene la contemplación estética en relación con la *filosófica;* qué las diferencia y qué tienen de común? ¿Qué vale la fruición estética, aunque no sea hedonista, frente al *renunciamiento moral?* Incluso, ¿qué secretas analogías psíquicas y qué diferencias esenciales hay, "servata proportione", entre la vida estética y la *vida mística,* en cuanto modos de comunicación con su objeto, pues tan parecidas son las formas lingüísticas de expresión de los poetas y los místicos?

La vida estética hambrea lo infinito y está virtualmente aquejada de una sed de beatitud celestial. Por eso, todo arte valioso va impregnado de melancolía añorante. Mas ¿de qué modo y en qué medida esa vida estética nuestra es un estímulo hacia la auténtica vida espiritual del hombre, que es la religiosa, y en qué modo y medida le tienta, contrariamente, hacia la idolatría terrena? Porque, adviértase bien esto, el pecado capital del esteticismo no es la sensualidad, sino la idolatría. En suma, *¿qué relaciones y qué tensiones existen entre nuestra vida estética y nuestra vida espiritual?*

No es menester continuar este esbozo de problemática para recelar de tanta improvisación como aparece en ensayos sobre la esencia del arte, la creación poética, la belleza, etc. El método es inexcusable en una ciencia que tiene dos vertientes, una experimental o inductiva y otra especulativa; que se aplica por razón de su objeto material a un mundo inmenso de realidades, unas físicas, otras culturales y otras meramente psíquicas; que exige finura de observación y dotes no menores de introspección psíquica, mas poniéndolas todas a fin de cuentas, por razón de su "objeto formal", al servicio de una especulación ontológica.

Las tres grandes restricciones metódicas.

Defectos de método nos explican, por ejemplo, que ciertas formulaciones escolares de los problemas estéticos, insertas en sistemas tan sólidos como la *philosophia perennis*, parezcan hoy inactuales y como emitiendo un mensaje remoto. Me refiero, por ejemplo, a quienes siguen definiendo el arte como "recta ratio factibilium", es decir, con la misma fórmula que Aristóteles y Santo Tomás aplicaron a la artesanía; a quienes ponen toda belleza natural por encima de las creaciones poéticas del espíritu humano, como si en éstas Dios no tuviera parte, o como si el único fin del arte humano fuera la imitación de la naturaleza; a quienes niegan o ignoran la fruición de lo feo y lo vulgar en el arte, etc. Aunque han heredado fórmulas de inmortal vigencia, la falta de una fundamentación científico-positiva es en estos epígonos un principio constante de esterilidad e inactualidad.

Otras restricciones de método, aunque de signo opuesto, explican también los triviales resultados de la escuela psicologista, hasta en lo que más se podía esperar de ella, que es el conocimiento del hombre partiendo de la experiencia estética. La escuela de Fechner, Lipps,

Kuelpe, etc., fue inepta para esclarecer la esencia de la obra de arte como algo objetivamente valioso y ajeno a la razón de agrado, la función del arte en la historia de la cultura, e incluso el proceso psíquico de la creación poética. Por su falta casi total de interés filosófico, produjo el encanijamiento de nuestra ciencia. Bien se comprende que si el arte humano refleja en su conjunto, como hecho histórico patente, la actitud del hombre ante las cuestiones más hondas y reales que le plantea su existencia, una Estética construida de espaldas a los valores objetivos ha de ser una Estética estéril.

Hoy prevalece, no obstante, una tercera restricción metódica: la que reduce la Estética a una filosofía del arte. Si el psicologismo derrocó la noción de belleza como propiedad del objeto, la actual filosofía del arte consuma este despojo de nuestro patrimonio espiritual, negando validez a la fruición estética de la realidad extraartística. El arte es, ciertamente, una huella impresa en la inteligibilidad de las cosas; pero la filosofía del arte sólo admite huellas humanas: las de este Robinsón náufrago, que es el hombre en el mundo para una gran parte de la filosofía vigente. Al reducir lo estético objetivo al campo de lo artístico, esa Estética destierra de nuestra experiencia fruitiva el paisaje natural, la belleza corporal, la gracia expresiva humana, el lenguaje espontáneo, la belleza de los actos morales. El hombre sólo considera digno de contemplación lo que él concibe y hace, recreando la verdad de las cosas, para manifestarse a sí mismo en ellas y ser en ellas, como en vestigio, adorado.

El triple objeto de la ciencia estética.

Sólo será satisfactorio científicamente, pues, un sistema estético que comprenda la realidad total investigada por los sistemas parciales. Estos, como acabamos de apuntar, son reducibles a tres: el ontológico, el psico-empírico y el de la filosofía del arte. En efecto:

a) En una primera aproximación advertiremos que la Estética nace modernamente como una filosofía del hombre, y que en realidad lo es. Aunque parezca tautológico, el objeto inmediato de la Estética es *la vida estética*, zona del psiquismo humano cuya importancia crece en la medida misma en que, superando los apremios materiales, conquista el hombre nuevos espacios de vida libres para los bienes de la cultura. A tal fin, nuestra ciencia debe investigar tres grandes conceptos, poco estudiados, de la antropología filosófica: el de *contem-*

plación, el de *sentimiento* y el de *expresión*. A cada uno de estos tres conceptos corresponde una diferente dimensión de la vida estética del hombre.

b) En una segunda aproximación, la Estética debe analizar *lo estético objetivo*. Singularmente, *el arte*. La Estética es, por tal concepto, una "Morfología" y una "Kosmología" filosóficas. Estudia las formas; pero no como principio de existencia física material, sino en su contemplabilidad intelectual y en su etiología ejemplar.

c) En una tercera y última aproximación, la Estética debe investigar *la noción de belleza*, como fundamento extramental, o "a parte rei", de nuestra contemplación, nuestra fruición y nuestra expresión poética. Es una de las nociones ontológicas capitales, común a la filosofía oriental y a la socrática. Penetra, con significados análogos, todos los idiomas cultos. Es, cuanto al modo de posesión, el objeto de la felicidad específica del hombre. Tiene profundas conexiones con la teología trinitaria cristiana. Pero es también el atributo del ser que más dificultosamente alcanza la reflexión metafísica, porque, a diferencia de otras connotaciones generalísimas de ésta, como son las de verdad y bien, su comprensión o generalidad no entraña simplicidad, sino complejidad de predicados. La noción de belleza comprende a la unidad bajo razón de armonía, a la verdad bajo razón de claridad, y al bien bajo razón de honestidad o intrínseca perfección. Bello es todo lo admirable, en cualquiera de las dimensiones ónticas del ser; y por ello, el objeto común de la contemplación desinteresada y de la expresión poética.

A esta pluridimensionalidad objetiva corresponde, por parte del hombre, una forma de comunicación total y unificada. Eso es nuestra *fruitio:* la pálida beatitud terrena del hombre, en su comunicación con el ser finito bajo razón de belleza.

Confío en que estas reflexiones propedéuticas puedan ayudarnos a situar los problemas de la ciencia estética en un plano superior al de las divergentes opiniones de escuela; es decir, en el de nuestra conciencia filosófica común.

José María Sánchez de Muniain

Existencia sacerdotal

El título no es original, por supuesto. Está de moda. Pero aquí lo recojo tratando de conectar con la luminosa síntesis que el profesor M. Schmaus hace de la problemática en torno al sacerdocio en su *Teología Dogmática* (t. VI de la versión española, Madrid 1961, páginas 658-699). El enunciado del primer parágrafo es un verdadero *manifiesto* de todo lo que él luego dice, y sobre alguna de cuyas sugerencias yo querría ahora disertar: *El orden en la comunidad sacerdotal de la Iglesia, como fundamento y presupuesto de un sacerdocio especial.* Comunidad con Cristo, comunión desarrollada y especial a su sacerdocio, para servicio de la Iglesia sacerdotal...

* * *

El 15 de julio de 1563 el Concilio de Trento, en su sesión XXIII, promulgaba su doctrina sobre el sacramento del Orden y daba su decreto disciplinar sobre la erección de los Seminarios, de largas y fecundas consecuencias.

Trento recogía así y canonizaba una facticidad evidente en torno a la institución del sacerdocio cristiano, y una ideología latente en el fondo de la misma. No todo quedaba ni mucho menos aclarado. Pero un mordiente fuerte y seguro quedaba fijado en la problemática que el misterio sacerdotal presenta de siglos.

Porque hay un hecho histórico y social, palpable, en la Iglesia. En ella existe una "clase" dirigente y representativa: "el clero". Ese "clero" detenta en la misma la dirección de todas sus actividades. En primer lugar la del culto. (Se trata de una sociedad religiosa, al fin

y al cabo.) También la de la instrucción y magisterio religioso y moral. El clero es el que enseña, y con autoridad. Finalmente él preside todas las actividades y estructuras de la comunidad cristiana como tal. Es un hecho.

Para ese clero se ha creado un estatuto jurídico de vida, en consonancia con su papel en el mundo eclesiástico. Es natural y hasta necesario.

Sobre todo en la Iglesia latina la exigencia del celibato (prácticamente, la condición de "asceta", según la fuerza histórica de la palabra. que se pide al sacerdote) crea en el mismo una situación psicológica, vital, del todo especial y concreta, que le condiciona y compromete personal y socialmente a fondo.

Es lo que hoy se suele llamar "existencia sacerdotal", incluyendo en ella toda la realidad que lo sacerdotal lleva consigo [1]. Más que de existencia sacerdotal—una abstracción, una esencia objetivada por nuestro entendimiento—habría que hablar de sacerdotes existentes, con toda la carga de realidades naturales y sobrenaturales que ellos soportan, y con toda la conciencia—aspecto psicológico—que aquellas realidades producen en su espíritu. Comprometidos, responsabilizados, porque "algo" les ha tocado que les ha transformado. No son únicamente los acondicionamientos sociales y externos, culturales e históricos, los que producen su impacto inevitable en la vida sacerdotal, pero que son temporales y variables. No es sólo, por consiguiente, la "Gegenwart" lo que aquí nos preocupa, como a algunos de los autores que acabo de citar. Ni siquiera el celibato, a pesar de su importancia viva. Es algo más hondo, radicalmente hondo: ¿qué es lo que forja por dentro al "sacerdote", y le da una existencia especificada, que llega después en sus consecuencias a colorar todos los detalles de la vida? Y esto por encima y además de la psicología personal y de la conciencia hecha de fe y de experiencias religiosas con que él viva su sacerdocio. Este es el problema, difícil, casi inaprehensible... Pero ensayemos.

* * *

Tomo como punto de partida a Trento. Allí se declaró solemne-

---

[1] Cfr. K. RAHNER, S. J., *Escritos de Teología*, III, Madrid 1961, 271-296; H. U. VON BALTHASAR, en *Skizzen zur Theologie*, II, Einsiedeln, 383-434; E. HOFMANN, *Was ist "priesterliche Existenz"?*, Würzburg 1962, 17-42; H. DOMS, *ibid.*, 43-69; M. PFLIEGLER, *Existencia sacerdotal*, San Sebastián 1957, 419 pp.; L. BOUYER, *Le sens de la vie sacerdotale*, París 1960, 197 pp.

mente que en la Iglesia hay un sacerdocio, que se recibe por un sacramento (en el sentido teológico actual de la palabra), por el cual se imprime un nuevo indeleble carácter, con gracias y poderes especiales para consagrar el Cuerpo de Cristo, para perdonar los pecados...; que hay, pues, un orden sacerdotal, distinto y superior al de los simples fieles; que hay una jerarquía dentro de ese orden, la cual consta de obispos, presbíteros y ministros; que los obispos son superiores a los meros presbíteros y que son ministros ordinarios de la confirmación y ordenación.

Quedaban muchos problemas sin resolver en torno a la teología y al derecho mismo de esta institución, pero *la institución sacerdotal,* tal como hoy la contemplamos, funcionaba de siglos en la Iglesia, y tenía adquirida esa conciencia de ella misma, aunque permanecieran en pie no pocas cuestiones disputadas todavía.

Cómo se fue llegando a esa teoría o teología del sacerdocio es una larga y difícil historia, que aquí no intentamos. Sólo nos interesa anotar lo siguiente.

Las funciones sacerdotales (cultuales, magisteriales, y pastorales) que hoy se distribuyen según más y según menos entre los obispos, presbíteros y ministros, aparecen en los tiempos primeros de la Iglesia igualmente, pero la distribución y proporción de las mismas entre los miembros de la comunidad eclesial se nos escapa en grandísima parte, dada la escasez de documentos. La misma terminología es un lío confuso[2]. Por de pronto, el título de *sacerdote* (en el vocablo helénico sacral ἱερεύς) no se encuentra en el N. T. más que aplicado a Cristo *(Epist. ad Hebr.)*, y al pueblo cristiano en general *(I Petri, Apocalipsis...)*, y a los sacerdotes de la Antigua Alianza. Los que también aparecen repetidas veces—aparte del de *apóstol,* que reviste a su vez matices diversos—son los de πρεσβύτερος (anciano, presidente), ἐπίσκοπος (vigilante, presidente), διάκονος (servidor, ministro), προφήτης, διδάσκαλος (el que habla, el que enseña, misionero...). ¿Cómo se organizaban todas esas funciones y oficios? ¿Cómo se distribuían? ¿Cómo se concretaban o acumulaban en unos o en otros de los cristianos cualificados en las comunidades primitivas? Son interrogantes en gran medida sin respuesta posible. Las fuentes bíblicas y extrabíblicas pre-

---

[2] Cfr. el esfuerzo magnífico de M. Guerra, *Epíscopos y presbíteros,* Burgos 1962, 420 pp.; Id., "Diáconos helénicos y bíblicos", en *Burgense* (1963), 9-143.

sentan inmensas lagunas y muy pocas determinaciones precisas y claras. Los *doce* apóstoles, después los apóstoles añadidos y agregados, fundadores de iglesias; los sucesores de aquéllos; los obispos o presbíteros misioneros, itinerantes (profetas y doctores); los colegios de obispos o presbíteros estables, que poco a poco asumen las funciones de los itinerantes; epíscopo presidente único (Jerusalén, Antioquía...), que vienen a ser la norma general pronto... Todo ello conectado e inspirado en mucho con y por el sacerdocio del A. T., tanto el oficial, como el sectario, de tono más espiritual y sin compromisos temporales, de Qumrãn. Basta la carta a los Hebreos para ver la influencia. ¿Fue quizá escrita para sacerdotes esenios convertidos al cristianismo?

Allí, en la carta a los Hebreos, se concibe el sacerdocio de Cristo en sus puras funciones cultuales, que eran las predominantes, casi exclusivas, del sacerdocio del Templo en los últimos siglos. Establece preciosamente el autor un paralelismo entre uno y otro sacerdocio para exaltar el de Cristo. Como resume De Vaux acerca del Antiguo (levítico-aronítico): "Estas diferentes funciones tienen un fundamento común; cuando el sacerdote entrega un oráculo, comunica una respuesta de Dios; cuando da una instrucción, una torah, y cuando más tarde explica la Ley, la Tora, transmite e interpreta una enseñanza que viene de Dios; cuando lleva sobre el altar la sangre y las carnes de las víctimas y cuando hace quemar allí el incienso, presenta a Dios las oraciones y las súplicas de los fieles. Representante de Dios ante los hombres en las dos primeras funciones, representante de los hombres ante Dios en la tercera, siempre es un intermediario. Lo que la Epístola a los Hebreos dirá del gran sacerdote vale para todo el sacerdocio: "Todo pontífice tomado de entre los hombres, en favor de los hombres es instituido para las cosas que miran a Dios", Heb 5, 1. El sacerdote es un mediador, como lo son también el rey y el profeta. Pero estos últimos por un carisma personal, como escogidos de Dios, el sacerdote lo es por estado: el sacerdocio es una institución de mediación. Este rasgo esencial se encontrará en el sacerdocio de la Nueva Ley, participación del sacerdocio de Cristo Mediador, Hombre y Dios, Sacerdote único y Víctima perfecta"[3].

---

[3] *Les institutions de l'A. T.*, II, París 1960, pp. 210-211. Cfr. también A. GÉLIN, "Le sacerdoce de l'A. A.", en *La tradition sacerdotale*, Le Puy 1959, pp. 27-60; GONZÁLEZ NÚÑEZ, A., *Profetas, sacerdotes y reyes en el antiguo Israel*, Madrid 1962, X-406 pp.; SCHMITT, "Sacerdote judaïque et hiérarchie ecclésiale", en *Etudes sur le sacrement de l'Ordre*, París 1957, pp. 77-96;

Cristo viene así a consumar el sacerdocio natural de todos los pueblos, representado por la figura enigmática de Melquisedec, y el sacerdocio de la Antigua Alianza, asumiendo todas sus diversas funciones. Y a él, así en bloque, asocia a su Iglesia.

En el N. T. y en los documentos cristianos de los primeros tiempos (Didaké, Seudo Bernabé, Clemente, Ignacio, Hermas, Ireneo...), el sacerdocio aparece como algo que sencillamente se vive, como un hecho y una institución que viene reclamada por la vida religiosa social, sin más complicaciones ni teorías. Responde todo ello a una sensibilidad mental de corte semita, que se prolonga, después de los ambientes judeo-cristianos, a la zona geográfica y cultural antioquena. Es algo vital, existencial, sencillo. Apenas encontramos nada que trate de explicarlo y justificarlo. La carta a los Hebreos está inmersa en ese clima, aunque sea ya un esbozo de elaboración teológica del sacerdocio de Cristo. Pero las perspectivas no trascienden aquel plano vitalista, comparativo de realidades, de efectos y consecuencias prácticas, sin meterse en dialécticas ni teorías complicadas y abstractas.

La teología *griega* es ya una elaboración humana, filosófica según el genio helénico, hecha desde luego en el ámbito de la revelación. La fisidad típica de los esquemas mentales platónicos, predominantes en los Padres griegos, se concreta en lo que respecta al sacerdocio cristiano en el símbolo de la *unción* que cubre una realidad misteriosa, y que no es una pura categoría mental. Esa realidad misteriosa es algo óntico, real, permanente, un sfraguis, carismático desde luego en su doble sentido, joánico y paulino, de gracia santificadora para el que la recibe, y de gracia eclesial "para" bien del conjunto. Es lo que después se llamará "carácter". Y lo que una perspectiva aristotélica denominará "forma". Forma intrínseca al que lo recibe, que empapará todo su ser, que total y vitalmente lo informará todo, accidentalmente, pero plenamente, poniendo así, como consecuencia, en su ser y en su actuar una modalidad nueva y específica, una modalidad sacerdotal. Para la teología griega el aspecto cultural es dentro de las funciones sacerdotales la que primigenia. Por eso se comprende

---

J. Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme,* París 1957, pp. 403-412; E. H. Schillebeecx, *Síntesis teológica del sacerdocio,* Salamanca 1959, 124 pp.; N. López Martínez, "La distinción entre obispos y presbíteros", en *Burgense* (1963), pp. 145-225. Este último trabajo es un exponente de la dificultad casi insuperable de poder puntualizar en esta cuestión. Prácticamente todo queda más oscuro.

fácilmente que busque una base óntica a ese ministerio, instrumental, sin duda, pero permanente en capacidad habitual, para poder pasar al acto en cualquier ocasión que se ofrezca. El ἱερεύς es su nombre propio y solemne. (S. Gregorio Nazianceno, S. J. Crisóstomo, el Seudo-Dionisio, etc.)

La teología *occidental medieval* afincó su interés más en el aspecto funcional del sacerdocio. Y a través de él trató de explicarle. Lo funcional pasa a primer plano. En algunos autores, casi exclusivamente. El sacerdocio se concibe como una potestas, una capacidad "para"... En algunos autores se trata de una simple designación externa que comporta ese poder hacer, pero sin que ponga nada odjetivo, ni inmute para nada al sujeto. Es una visión más jurídica que vital de su misterio. Pero es la predominante en los mismos autores espirituales del renacimiento, y en la mayoría de los teólogos postridentinos y actuales. Quizá la postura de un Santo Tomás sea más sintética (onticidad: participación intensa al sacerdocio de Cristo, carácter, forma..., pero "para" prolongar eficazmente la misión sacerdotal de aquél...; funcionalidad). Lo mismo se desprende de los documentos tridentinos bien ponderados. Luego volveremos sobre algunas de estas insinuaciones que ahora hemos hecho aquí como superficial prenotando histórico.

* * *

Volvamos al sacerdocio tal como de hecho existe hoy en la Iglesia, tal como le estudia Trento. Prescindamos de sus "gradaciones" (en el sentido original de la palabra). Le contemplamos para nuestra reflexión como algo monolítico, ya que los problemas de su posesión en plenitud (relativa siempre), o en participación limitada, no afectan a nuestro actual intento.

Ese sacerdocio, que se confiere por las diversas consagraciones del sacramento del Orden, es incuestionablemente un "oficio", un ministerio, un servicio. Es algo que no tiene razón de ser en sí mismo, sino que es "para" algo, que es por consiguiente esencialmente funcional.

Cristo es el gran sacramento de la divinidad. Su Humanidad encierra y significa todo el misterio de amor y de vida de Dios para los hombres. Su sacrificio sacerdotal, su pascua sacerdotal, actúa toda esa virtualidad que El posee en sí mismo. (Todo el panorama misterioso del sacerdocio de Jesús lo doy aquí por supuesto.) Pero ese misterio sacerdotal de Cristo se completa en su Iglesia, su pleroma. El y Ella

son el Cristo total. El Esposo y la Esposa que forman una sola carne. Quiere decir que ella queda vinculada, consagrada, unida a su sacerdocio, ungida por participación con la misma unción divina que a El le hace el mediador sacerdotal entre el Padre y los hombres. (También doy por supuesto todo el misterio de la Iglesia y de su comunión al sacerdocio de Cristo) [4]. De hecho la Iglesia es el *pueblo sacerdotal*, que prolonga y consuma en eminente perfección la sacerdotalidad del pueblo escogido, del Israel de Dios.

La Iglesia, empero, es una organización; su misterio, el evento divino que ella supone, es algo que se encarna, que se estructura, que se organiza. Ella misma tiene conciencia de que Cristo lo ha querido así. Por eso surge en la misma la institución sacerdotal, como *órgano* de expresión de esa condición sacerdotal suya, participación de la de Cristo.

El sacerdocio ministerial es, pues, la expresión encarnada, concretada, iba a decir: materializada, de ese sacerdocio común que ejerce Cristo y su Iglesia, el *Christus totus*.

Por eso es algo que mira hacia Cristo, y de El recibe, y a El prolonga y sirve, como instrumento, como ministro. "Es preciso que los hombres vean en nosotros ministros de Cristo y dispensadores de los misterios de Dios" *(I Cor.*, 4, 1). Santo Tomás repetirá que el sacerdote actúa *in persona Christi* [5].

Pero a la vez ese sacerdote es ministro también de la Iglesia, de la que forma parte. Actúa, pues, "in persona totius Ecclesiae" [6], en nombre de los fieles todos que por su bautismo participan del sacerdocio de Jesús en otra proporción y manera. El sacerdote sale de la comunidad "tomado de entre los hombres" (*Heb.*, 5, 1), y es para ella. Es, por consiguiente, en función de la Iglesia, algo institucional, órgano de la vida sacerdotal colectiva de aquélla. Lo cual no quiere decir que sea un mero delegado de ella, sino que Dios le escoge y santifica con una especial unción sacerdotal de Cristo en bien de ella, para ella, en función y servicio de ella.

Todos los bautizados son en cuanto tales de la misma condición dentro del pueblo de Dios; todos son "laicos" (de "laos"). No hay bautizados de diversas categorías. Pero las funciones eclesiales exigen

---

[4] Cfr. J. Espeja, O. P., *La Iglesia; encuentro con Cristo Sacerdote*, Salamanca 1962, 186 pp.

[5] *Summa*, III, 82, 1, 2, 3, 4, 5; 83, 1.

[6] *Ibid.*, III, 82, 6.

luego diversidades de misiones y de jerarquías. Siempre por y para la comunidad. Son un servicio, una "diaconía". No son porque sí, ni menos por y para aquellos que las ejercen [7]. "... En favor de los hombres es instituido" (*Heb.*, 5, 1). "Ordo non datur in remedium unius personae, sed totius ecclesiae".

Esta dedicación al ministerio, consagrada sacramentalmente, sitúa al sacerdote entre Dios y el pueblo, le hace hombre para los otros, para la comunidad, y es algo que por sí mismo tiene que afectar íntimamente a su existencia. Es un hombre "comprometido", y comprometido a fondo. Se trata de una función religiosa, que es siempre lo fundamental en la vida individual y social humanas.

Esto aparece mucho más claro si analizamos los diversos aspectos que ese servicio u oficio lleva consigo. (Camino siempre después de Trento, a la luz de su doctrina, que recogía la vigente en el mundo cristiano de la baja Edad Media.)

El sacerdote es el santificador, el ministro del culto, el liturgo por antonomasia. "... Para ofrecer ofrendas y sacrificios por los pecados" (*Heb.*, 5, 1). Se ha dicho (Rahner, a. c.) que esto no afecta personalmente al sacerdote más que como a cualquier otro fiel cristiano. En definitiva a él no se le pide, como a instrumento ministerial, más que un mínimum de intención a fin de que el misterio litúrgico se realice. Cierto. Pero es evidente que, aparte el impacto social y humano, que esa intervención relevante lleva más o menos consigo—el sacerdote es por su misma actuación ministerial el presidente de la asamblea litúrgica cristiana—, no es posible ejercer esas funciones dignamente, connaturalmente, sin una gran carga de actuación de fe, que deja inevitablemente profunda huella ,y que no se puede improvisar, sino que hay que cultivar con un conjunto de vida teologal intensamente y continuamente avivada. De lo contrario tendremos al clásico "funcionario", mecanizado, rutinario, que parece ausente a lo que hace, debilitando así su valor pastoral, que es parte también en la mente de Dios de la riqueza del misterio de salud, presenciado, actualizado bajo los signos litúrgicos. La Palabra sacramentalizada forja penetrantemente la vida sacerdotal. Ella exige y proporciona a la vez una modelación existencial especial en el sacerdote. El instrumento de Dios para alumbrar las fuentes principales de la vida sobre-

---

[7] Cfr. Semmelroth, S. J., *Das geistliche Amt*, Frankfurt 1958, 336 (sobre todo, pp. 299 ss.).

natural tiene de suyo que quedar, de rechazo al menos, objetiva y subjetivamente afectado por ello.

Pero tenemos después el ministerio de la Palabra predicada. De hecho es tarea sacerdotal cien por cien. Del obispo, y por participación y delegación, de su presbiterio también.

En el A. T. sacerdocio y profetismo fueron cosas distintas. El sacerdocio era casi exclusivamente para el culto (la misma carta a los Hebreos lo contempla así). Estaba anejado a una tribu, la de Leví, y a familias o castas sacerdotales (Aarón, Sadoc, etc.). Era una pura institución, que se transmitía por herencia. El profetismo era, por el contrario, algo carismático, y por ende, personal, intransferible. El profeta era un elegido, un inspirado de Dios, para que hablase en su nombre y transmitiese a los demás su mensaje. Claro que el sacerdocio ejercía también—sobre todo en los últimos tiempos premesiánicos—un magisterio, más o menos oficial, e interpretaba la Tora, y la juzgaba en los casos necesarios. (Los levitas, como doctores de la Ley, son una especie de desdoblamiento después del exilio; había, pues, sacerdotes cultuales y en parte magisteriales, y levitas meramente maestros). Pero ese magisterio sacerdotal oficial no es el magisterio vivo, caliente e inmediato del profeta.

Pues bien, Cristo es el Sacerdote y es el Profeta consumador de todos los anteriores, único ya y eviterno. Y a ese sacerdocio y profetismo suyo asocia en comunión a su Iglesia. Los órganos de expresión de ese sacerdocio de Cristo y de la Iglesia son los sacerdotes, los bautizados que recibieron el sacramento del orden. ¿Lo son también de la misión profética de Cristo y de la Iglesia?

Sin duda son maestros en el Israel de Dios. Un magisterio auténtico, oficial, hasta infalible a veces. Ellos interpretan oficialmente la revelación divina con todas sus implicaciones y derivaciones. Pero para eso basta la misión sacramental y canónica, y la preparación humana conveniente. Y sin embargo, el Espíritu Santo no agota en esa actuación del magisterio oficial su presencia en la Iglesia. El profetismo carismático existe en ella, bajo el control del magisterio jerárquico. Pero existe. Santa Teresa de Jesús y Santa Teresa del Niño Jesús son, por ejemplo, una prueba. Y las cartas paulinas lo citan y recuerdan. Evidentemente que en los sacerdotes-maestros puede a veces coincidir en casos concretos también el profetismo, como pasó también en el A. T. Pero ese espíritu profético de Cristo y de su Iglesia ¿no se participará de suyo *siempre* en la misión sacerdotal?

Entiendo que sí. Porque en Cristo sacerdocio y profetismo se interfieren, se ensamblan, son aspectos de su misma y única misión mediadora, salvífica, santificadora. En El la palabra hablada y la palabra actuada es la "Palabra", la única Palabra del Padre que se revela y se da a los hombres. El es el gran sacramento que incluye la palabra que le explica, que le significa, que es un mismo signo con él. Sin esa revelación el signo de su Humanidad no sería para nosotros signo, no sería sacramento, que es y significa. Pues bien, todo eso que es Cristo, la Palabra viva, la Luz, se vierte en su Iglesia y se asoma por sus órganos de dirección santificadora, los sacerdotes. Estos no son unos meros repetidores, un eco frío y mecánico de esa Palabra divina. No son didascálicos ni siquiera catequistas sin más que explican una doctrina. Han de ser Kerigmas que la proclaman con aliento profético, con "fuerza de Dios", para que sirva como instrumento humano, como una especie de sacramento, a fin de que Dios suscite la fe en los que la oigan y la reciben.

Pero para esto hace falta que el sacerdote esté poseído de esa misma Palabra, que la fe en ella le queme el alma, y con fe la proclame. Es la providencia ordinaria y normal de Dios que ha querido utilizar medios humanos, conscientes y libres, y que se adapta a las mismas condiciones psicológicas de la vida de aquéllos para mejor conseguir sus fines. No es la sabiduría humana lo que El allí busca y maneja, sino la fe, sabiduría de Dios en nosotros. Y sirviéndose de ella, hecha voz, hecha gesto, hecha vida, hecha pasión..., la infunde a los demás. "¿Y cómo creerán en aquel de quien no oyeron? ¿Y cómo oirán sin haber quien predique?" (*Rom.*, 10, 14).

Vivir así la fe para poder con eficacia proclamarla, supone un conformar con ella *desde dentro* la propia vida, y no de un modo cualquiera, sino penetrante, empapante. Algo que compromete enormemente, que ata de verdad. Las comedias y el fariseísmo son aquí inútiles y contraproducentes. La existencia toda tiene que entregarse a las exigencias de la misión [9].

Finalmente Cristo asume en sí mismo también toda la función de dirección y de gobierno en su Iglesia. Y la Iglesia como tal la comparte con El respecto a los que la forman. Es la versión cristiana y

---

[9] Acerca del cultivo de esa vida de fe en el sacerdote, por el estudio y sobre todo por la oración, por el trato con Dios, por la reflexión amorosa de la Escritura Santa, etc., cfr. mi pequeño trabajo *El sacerdote y la oración*, Vitoria (en prensa).

definitiva de la potestad y unción regias de la Antigua Alianza. Pero aquí, en Cristo, todo es sacerdotal, porque todo es para lo mismo: para la salvación, santificación, divinización de los hombres. Cristo es la Cabeza que vivifica y dirige, es el Pastor que cuida de sus ovejas, es el Rey en el reino de Dios. Esta función la ejerce visiblemente en su Iglesia y para su Iglesia por medio de sus ministros, santificadores con El, maestros y profetas con El (el magisterio y el pastoreo se dan de mano y en cierto modo se importan), pastores, "obispos", con El, sacerdotes, en una palabra, con El. Pedro, el Colegio Apostólico, sus sucesores, sus agregados y participantes, misioneros y presidentes de las comunidades, de las iglesias locales, etc.

Pastores (es el vocablo más expresivo de esta función de gobierno), y pastores, para más compromiso, colegiados, formando cuerpo, cuerpo episcopal, cuerpo presbiteral, cuerpo eclesial, en una palabra [10]. El compromiso no es personal solamente, es el de una "clase", el de una institución que vertebra a toda la gran institución que es la Iglesia. Misión de gobierno, de presidencia, de dirección, que pide a gritos una vida entregada, una dedición plena, un testimonio de fe y de esperanza y de caridad que pueda servir para llevar a Cristo activa y eficazmente a los hombres hermanos. El que preside es un hombre público, puesto en alto, y en nuestro caso, tratándose como se trata de religión, ejemplar, por consiguiente, en todo momento, en toda verdad y autenticidad, ya que lo religioso afecta sin más al vivir en todas sus dimensiones. Compromiso verdaderamente existencial

Observamos aún que este *oficio sacerdotal* se confiere de manera permanente (prescindamos del porqué y del cómo). Es un "ordo" en el sentido romano antiguo de esta palabra. Hasta el sacramento por el que se recibe tiene ese nombre: *sacramentum ordinis, ordinatio*. El "ordo" romano constituía una especial condición de vida, un "estado" en la ciudad, una "clase", de suyo permanente, inamovible, para los que pertenecían a cada una de ellas. Con el mismo significado ha pasado a las estructuras eclesiásticas. En nuestro caso quiere decir que el sacerdocio introduce en un ordo, en un "estado de vida", algo que aunque accidental a la vida en sí misma, la condiciona profundamente, en su totalidad y para siempre. Son las tres notas que asigna

---

10 Cfr. Dom B. BOTTE, "Caractère collégial du presbytérat et de l'épiscopat", en *Et. sur le sacre. de l'ordre*, 97-124.

Santo Tomás a los estados de vida, atadura, estabilidad, solemnidad [11]. La misión u oficio sacerdotal induce, pues, en un estado de vida por la puerta sagrada y solemne de un sacramento. Es, por lo tanto, algo que bajo distintas caras cala hondo psicológica y hasta objetivamente en la vida del que se compromete a ella. La función o funciones sacerdotales "conforman", por lo tanto, la existencia humana del sacerdote.

* * *

Pero todo lo anteriormente dicho no sé si supera todavía un plano puramente psicológico, aunque se trata de psicología sobrenatural. Es natural que al aceptar voluntariamente el estatuto jurídico que la Iglesia ha establecido para sus representantes calificados, éstos queden comprometidos y socialmente determinados. Todo lo cual les trabaja y condiciona hondamente. Las tareas, además, la misión que reciben, les exige una entrega y una dedición que por fuerza proporciona fisonomía especial a su existencia. Es lo que antes hemos estudiado. Es lo que tantos autores ocasionales (con ocasión de unas u otras circunstancias históricas) han procurado subrayar al dirigirse a los sacerdotes a lo largo de todos los tiempos: Hofmann, Doms, Pfliegler, antes Dessauer, Sellmair, Stockmns, Wirtz, antes Molina, Beato Avila, y aún antes está en la misma línea San Juan Crisóstomo en su clásico *Sobre el sacerdocio*.

Pero una "existencia" concreta y a la vez plena no se agota en esas manifestaciones fenoménicas de la misma, en su actividad viva y enriquecedora. Todo eso constituye la "personalidad" de aquélla, ese conjunto de acondicionamientos somáticos y psíquicos que superestructuran a un hombre, y explican en grandísima parte su actuación y hasta su vida. Mucho de eso es "máscara" (a lo Yung), personalidad ficticia, social, exigida por el compromiso adquirido ante la Iglesia jerárquica y ante la comunidad eclesial que nos rodea. Mucho puede ser sólidamente y sinceramente cultivado por la voluntad libre del sujeto, e insertado vitalmente, mejor aún, emanado del fondo radical del ser mismo. Pero no es la raíz todavía...

Por eso, me pregunto: el sacerdocio ¿importa una transformación óntica, vital, al nivel físico y metafísico, no sólo psicológico, de la *persona*, de esa persona concreta, irrepetible, independiente, cons-

---

[11] *Summa*, II-II, 183, 1. Cfr. mi estudio "Espiritualidad sacerdotal", en *Rev. de Espiritualidad*, 1960, 5-38; 191-213.

ciente y libre, que es cada sacerdote? Porque, desde luego, el sacerdocio no es, no puede ser una pura psicología, es decir, un tomar "conciencia" de que me han designado para algo y de que me he obligado a algo; ni una mera y extrínseca juridicidad organizada por la sociedad que llamamos Iglesia; ni una abstracción dialéctica que nosotros amoldamos según nuestros cuadros de pensar. El sacerdocio es algo "en sí", aunque no "para sí". Algo en sí, pero en cada uno, personal, concretísimo, aunque funcional, es decir, para una misión social, eclesial en nuestro caso.

Es decir, es "para", pero por eso mismo "es algo". La función crea el órgano. Aquí, en servicio de la Iglesia, hay una función, un ministerio, un *Amt*. Es en bien de la vida íntima y de la estructura externa de la Iglesia. Pero es. No son sólo ministerios, sino ministros, no sólo jurídicamente deputados, no sólo preparados, psicológicamente acondicionados por su formación y por el ejercicio y circunstancias del mismo—todo eso es lo jurídico, lo social, lo psicológico solamente—, sino, además, "hechos", esencializados de algún modo, y por ende existencializados *desde dentro*, en el más hondo nivel de lo que llamamos y es *la persona humana*.

El luteranismo, superficialmente, sólo se fijó en el ministerio mismo. Casi exclusivamente en el ministerio de la predicación de la palabra. Eso era para él todo. El ministro era tal mientras ministraba. Fuera de ello, era un mero encargado, que dejaba de serlo cuando no ejercía o era depuesto por la comunidad o el príncipe. Era un representante del pueblo sin vocación ni transformación divinas.

Pero éstas existen. Y por eso el sacerdote es un hombre estigmatizado, existencial y esencialmente, en todo su ser, en todo su existir, por consiguiente. No son las circunstancias externas ni sociales las que radicalmente le proporcionan esa existencia propia. Todo eso es accidental a la misma, aunque a algunos aspectos de la misma afecten. No son los estatutos jurídicos eclesiales los que la crean: celibato o no, organización y disciplina especiales, etc. Todo eso es más bien consecuencias de aquello. No es psicología sin más: la psicología es también un efecto. Es un nuevo "ser" que allí se inserta, modificando más o menos, desde la base misma personal, al ser humano y cristiano preexistente. Un nuevo ser, que causa, por consiguiente, un nuevo existir. Pero un nuevo ser que se hace uno con el mismo ser humano y cristiano. Porque el hombre es uno, es él mismo y él solo, en ese plano

personal en que todos los elementos de su existencia realísima se unifican y le hacen ser él.

¿Qué es lo que al sacerdote le hace ser sacerdote, lo que hace y explica en definitiva su existencia sacerdotal? *A priori* nos topamos con el misterio. Pero aventurémonos a intentar contemplarle, aunque sea desde fuera y desde lejos.

Lo primero que hay que recordar es que aquí no se trata de metafísica a secas, sino de realidades sobrenaturales, conocidas por revelación divina. Claro, que se puede luego hacer metafísica en torno a ellas, pero no son un descubrimiento de nuestro discurrir lógico a base de principios preadmitidos. Sino al contrario. Lo terrible del caso es que la revelavión es sobrísima sobre nuestro tema. Lo cual es un peligro para metafisiquear más de la cuenta. Por todo ello, vuelvo a partir desde el Tridentino, que nos dio acerca del sacerdocio unos cuantos datos con garantía magisterial de estar contenidos en la revelación de Dios.

La literatura patrística gustó al hablar de Cristo de la imagen bíblica de la *unción*. El mismo nombre de Mesías, de Cristo..., eso significaba. Y aunque en el A. T. la unción es liturgia regia, no sacerdotal (tardíamente se usó también para el sumo sacerdote, pero luego desaparece; lo sacerdotal es la investidura) [12], sin embargo la imagen de la unción se extiende en los Padres a todo el ser mismo de Jesucristo, ya que entienden por ello la misma unión hipostática, y por consiguiente también sirve para expresar su condición de sacerdote [13]. Como todo se contiene en dicha unción, ese sacerdocio no es en El una dignidad sobreañadida, es un aspecto de su mismo ser de Dios-Hombre, mejor, de su Humanidad asumida personalmente por el Verbo, que en cuanto Encarnado es así el Mediador entre el Padre y los hombres todos. (Pero yo aquí prescindo del inmenso problema del sacerdocio de Jesucristo, ya que no es nuestro tema. Doy por supuesto ese sacerdocio sin ulteriores disquisiciones sobre el mismo) [14]. De allí

---

[12] Cfr. De Vaux, O. P., *op. cit.*

[13] Cfr. A. Orbe, S. J., *La unción del Verbo,* Roma 1961, XVIII-717 pp. Son estudios sobre el pensamiento ortodoxo y el gnóstico en torno al sacerdocio del Verbo en cuanto *per ipsum facta sunt omnia,* y en cuanto conservador del cosmos, y sobre su unción preencardinativa, y después sobre su sacerdocio para los hombres y la Iglesia en cuanto hecho Hombre.

[14] Cfr. Sto. Tomás, *Summa,* III, 22, por citar un clásico. Y a P. Dillenschneider, C. S. S. R., *Le Christ, unique prêtre, et nous, ses prêtres,* París 1960, 327.

se derivó a todo lo que signifique participación en su mismo sacerdocio, empezando por nuestro bautismo. La unción bautismal es la unción típica en la liturgia cristiana.

También se extendió al sacramento del orden. Unción que los gustos galicanos de la alta Edad Media sensibilizaron materialmente con el rito de la unción de las manos.

Pero esta *unción* no es más que una imagen. Simboliza una gracia, un carisma. El carisma sacerdotal, como todo carisma, es siempre un toque, y por ende—explíquese ello como se quiera—, una presencia del Espíritu Santo y santificador. "Accipite Spiritum Sanctum..." del Pontifical, eco de la Escritura, donde siempre se quiere comunicar el Espíritu a través del rito de la imposición de las manos. Por el sacramento del orden se da el Espíritu Santo, dijo Trento (Denzinger, 964). Toque santificador, divinizador, como toda gracia, y que deja su huella en aquel a quien alcanza. La presencia, siempre dinámica y operante de Dios, tiene que producir algún efecto más o menos permanente. Esta gracia, este carisma, lo es en el doble sentido en que aparece en la Escritura del N. T. Es algo personal, que afecta personalmente al que lo recibe. (Apenas sería pensable de otro modo.) Es el sentido que emerge de ordinario cuando se encuentra esta palabra en San Juan. Y es carisma en función de la Iglesia, para la Iglesia, en la Iglesia, que es como más se emplea el término en San Pablo, sobre todo en la carta primera a los Corintios. Carisma personal, pero con finalidad eclesial, no por sí mismo, por agraciar a la persona que lo recibe. El carisma sacerdotal es eminentemente social, aunque soportado por ella, por tal persona concreta y determinada, para bien de los otros, de la comunidad.

¿Hasta dónde inmuta tal carisma a la persona a quien se le regala? Este es el nudo de la cuestión.

Porque no se trata de la *personalidad* (ya lo he indicado), de ese cultivo de la persona que psicológicamente nosotros hacemos, sino de la *personeidad* misma, según la nomenclatura de Zubiri. La personalidad la forjan las circunstancias externas e internas del sujeto, pero unas desde fuera y las otras adrede conocidas y actuadas. La personeidad es lo que mana desde la mismidad del ser, y ónticamente le pertenece. ¿Llega hasta ahí el carisma del sacerdocio por el sacramento del orden?

Si sólo se trata de ministerios a lo luterano, ciertamente que no. El sujeto queda intacto. Si el sacerdocio es una función para la que

se designa a alguno, se le nombra, se le deputa sin más, sería lo mismo. Y esta visión es la que late también en muchos teólogos y autores espirituales, sin duda católicos. Pero es incompleta y pobre. Los ministerios piden un ministro. Y en nuestro caso un ministro hecho tal desde dentro.

El carisma del sacerdocio es, desde luego, funcional, es la función misma, pero encarnada existencialmente, hecha personal en esta persona concreta. Pero este oficio se confiere por un sacramento. Y un sacramento, en el sentido estricto de la palabra, es siempre un signo que contiene y da gracia personal para lo que sea. Gracia personal que capacita, que ordena, que hace a propósito para aquella misión. Por eso en ese "carisma" hay que ver todo lo que funcional y, de rechazo, todo lo que personalmente importa ser sacerdote. Es función y es gracia personal al mismo tiempo bajo todos los aspectos y sentidos. De suyo hasta la sacrabilidad que recibe por ello el sujeto, no sólo objetiva, sino también subjetivamente, aunque por el juego de la libertad humana pueda ésta subjetivamente no darse: lo cual es anormal y aquí no cuenta.

Y según la tradición eclesial eso que importa ser ministro, sacerdote de Cristo y de la Iglesia, es algo permanente, algo que se incrustra en el ser del sujeto, y le modifica, y le afecta en sus mismas entrañas. Los Padres hablaron vagamente del "sello", σφραγίς, que algunos sacramentos imprimían para siempre en el alma [15]. Pero es difícil precisar qué quieren decir con ello. Es, desde luego, una gracia, un don, un carisma. Pero ¿hasta dónde llegan sus consecuencias? No se puede nada seguro afirmar. El mismo San Agustín, que con motivo de la crisis donatista insiste sobre la validez del sacramento del orden y su initerabilidad, no llega a formular todavía una teoría sobre el carácter como hoy la formulamos [16]. Esto se hace a partir del siglo XII. Y culmina, si se quiere, con Santo Tomás. Trento después lo canoniza. Pero Trento mismo deja la teología del carácter sacramental al aire bajo muchos extremos. Prácticamente el Concilio, siguiendo a Inocencio III (DENZINGER, 411), y al Decreto pro armenis (D., 695), no dijo más que el carácter (del bautismo, de la confirmación y del orden) es un "signo espiritual e indeleble", por lo cual esos sacramentos no

---

[15] Cfr. H. LENNERZ, S. J., *De sacramentis N. Legis*, 2.ª ed., Roma 1939, 170 ss.; J. GALOT, S. J., *La nature du caractère sacramental*, Gembloux 1956.

[16] Cfr. *Contra epist. Parmeniani*, 2, 13, PL 43, 70-72; *Contra Cresconium*, 2, 12, PL 43, 473; *Sermo ad Caesar. eccl. plebem*, 2, PL 43, 691.

pueden repetirse (D., 852; cfr. 960 y 964). Innumerables cuestiones quedan, pues, abiertas. Y por lo tanto, una teoría completa sobre el carácter sacramental puede excogitarse de muchas maneras.

Para Santo Tomás ese carácter no es más que una participación del sacerdocio de Cristo, pero según la dialéctica aristotélica tomista esa participación es sólo por causa ejemplar o formal extrínseca de aquél. Y en definitiva sólo confiere una potestad o potencia activa para administrar sacramentos, etc. Es decir, por referencia de ejemplaridad hacia el sacerdocio de Cristo, Dios potencializa de manera permanente al que recibe el sacramento del orden a fin de que, como causa instrumental suya, pueda ejercer ciertas funciones cultuales, prolongando así la instrumentalidad sacerdotal del mismo Jesús [17]. Parece poco decir, mejor aún, poco explicar lo que se ha dicho.

Porque no perdamos de vista que quien recibe el carisma del sacerdocio con su imborrable signación y todas sus demás consecuencias, no es la humanidad, ni es el "hombre", sino "este hombre", que no es "cosa", sino "persona". Una persona que como tal no se resuelve en los elementos sin más que hacen de ese hombre concreto un supuesto determinado, un individuo con su psiquismo y su somatismo propios. sino que importa mucho más, algo metapsíquico, intransferible, irrepetible, de independencia conocida y poseída frente a todos los otros seres, algo que hace de ese hombre un absoluto relativo, que le hace ser en parte constructor de su propia vida. La persona humana no es, pues, repitámoslo, únicamente psicología, conciencia y posesión de sí mismo, es algo objetivo, con su correspondiente dignidad, intocable hasta para el mismo que la posee. La unción carismática afecta, pues, a la persona que la recibe. Trento dice que el carácter se imprime "in anima" (D., 852), pero entiendo que esta expresión no excluye que sea algo que afecta a todo el ser humano, ya que el alma es la forma intrínseca de todo el hombre. El hombre consciente y libre, todo entero, es el que queda hecho sacerdote, *al nivel de la persona*... El carácter bautismal es una nueva generación, un nacer a una nueva vida, la divina, por Cristo. El bautizado adquiere así categoría de persona mística, pero real, en Cristo y con Cristo. El carisma sacerdotal será algo que esté en la misma línea, que será de parecida naturaleza (todos los caracteres sacramentales son, según Santo Tomás, participación del sacerdocio de Cristo).

---

17 *Summa*, III, 63; *Suppl.*, 34, 2...

Por consiguiente, es una participación realísima a la condición sacerdotal de Cristo, es decir, Dios une realmente y personalmente y especialmente al sacerdote con Cristo en cuanto sacerdote (de hecho con Cristo sin más, pues recordemos que en El el sacerdocio no es algo añadido y accidental a su ser mismo), para que pueda activamente, más allá de la participación y capacitación del bautismo, prolongar la misión sacerdotal de Cristo, misión cultual y pastoral al mismo tiempo, de religión hacia Dios y de caridad vivificante hacia los hombres. Nuestro sacerdocio está unido al suyo, es algo de la misma naturaleza que el suyo, y dado a nosotros por referencia total y por méritos del suyo, aunque no sea una emanación física del suyo, sino obra directa de Dios en nosotros, como aspecto que es, en definitiva, de nuestra unión vital y personal a Cristo en su Iglesia.

Carisma, pues, unción, que es activa en la administración misma del sacramento (por la imposición de las manos y la oración, palabra que da significado al signo), y que deja como efecto una unción permanente, sigilante, que es lo que llamamos carácter. Carisma que realmente transforma, a la persona que lo recibe, que es una "forma" intrínseca accidental a la misma, según la terminología escolástica, que es un hábito entitativo, según Alejandro de Hales, San Buenaventura, Suárez..., que le cualifica y potencia desde dentro y para siempre. Algo físico, real, vital, personal, estrictamente personal. Y en esa onticidad personal se fundamenta su capacidad para todos los oficios sacerdotales, con una base no meramente jurídica y moral, sino óntica, existencial.

Por ello ese carisma, esa unción que por el poder de Dios extiende a nosotros la sacerdotal de Cristo, no es sólo una capacidad, una potencia instrumental para actuar ministerialmente en determinadas ocasiones—eso es sólo efécto—, es en sí misma una incorporación física y estable a Cristo Sacerdote, distinta y especial de la que proporciona el bautismo, aunque sea con fines precisos: para capacitar y potenciar al ordenado para determinadas posibilidades de la multiforme actividad vivificante de la Humanidad de Cristo, instrumento y sacramento total de la divinidad. Esta concepción del sacerdocio cristiano completa la concepción óntica griega, de que hablábamos antes, dándole un sentido más psicológico, más en torno a la persona humana como tal, con todo lo que ésta psicológica, física y metafísicamente significa.

Lo funcional exigía lo óntico, y esto es lo que soporta a lo funcio-

nal. Pero lo óntico es en definitiva lo fontal, lo eviterno, lo que inserta en Cristo para prolongar su misión sacerdotal, su intermediación, es lo que capacita y potencia para el oficio, para el servicio. Y esto para siempre, también en el cielo, pues allí Cristo también es sacerdote y víctima y se sacrifica gloriosamente, es decir, vive su ofrenda sacerdotal ante el Padre. Los sacerdotes unidos a Cristo seguirán allí ejercitando la primaria función sacerdotal: la de glorificar al Padre por y en la Iglesia, eclesialmente. Indeleble, eviterno, como el sacerdocio del Señor, del cual participamos.

"Por el sacramento del orden fue creado en nuestra vida un hecho definitivo. Hagamos lo que hagamos, jamás podremos sustraernos a la ley de nuestra vida. Todo lo que hacemos es inevitablemente e inexorablemente un "sí" o un "no" a esta acción de Dios en nuestra vida", ha escrito K. Rahner [18]. Quiere decir, y es a lo que íbamos, nuestra existencia queda por el sacerdocio que se recibe en el sacramento del orden, sellada desde dentro. Totalmente, vitalmente, porque personalmente. Todo en esa vida es sacerdotal, aunque sólo algunos actos sean en sí mismos específicamente sacerdotales, y aunque otros muchos, la mayoría, pueden igualmente ponerse sin ser sacerdote. No importa. Una vez que se es sacerdote, todo queda tocado, todo queda sacerdotalizado. La consagración objetiva es radical, porque es personal. Así como el bautizado que vive en las gracias del bautismo es siempre y en todo momento hijo de Dios, y por consiguiente todo lo que haga, si no es desordenado, es ante Dios algo gracioso, algo agradable a El, pues es algo de su hijo amado.

La vida sacerdotal está, pues, cogida, comprometida, desde su misma radicalidad personal. Y tiene que vivirla, pues, todo sacerdote como "emplazamiento", que diría Zubiri; más emplazado que ningún otro hombre pueda sentirse por ninguna otra circunstancia.

El carisma así en su global generalidad importa de suyo las gracias personales que santifican al que le recibe. La primera exigencia, por tanto, del mismo es la respuesta subjetiva correspondiente en el que libremente le recibe y le vive. Y esto mirando generosamente a no hacer fracasar los fines, la función por la cual y para la cual se le regaló a aquél. Una tensión casi heroica tiene que animar psicológica y moralmente toda vida sacerdotal. Como dice el profesor M. Schmaus, hablando del sacerdocio: "Lo más valioso en el reino de Dios no es el

---

18 *Escritos de Teología*, III, Madrid 1961, p. 203.

poder oficial conferido para los servicios, sino la vida divina concedida por medio de esos poderes, la vida de Cristo, que se realiza y crece hacia la plenitud en el servicio a los hermanos y hermanas configurado por la fe y por el amor"[19].

Una pregunta cabe hacerse todavía. Si la "existencia sacerdotal" tiene fisonomía propia dentro de la "existencia cristiana", ¿no constituirá ello un obstáculo para la misma misión eclesial a que se destina el sacerdote? Su razón de ser tal es precisamente el bien común de la Iglesia, para la Iglesia. Pero entonces, un sello especial que le caracterice entre sus hermanos los demás bautizados, ¿no le separará de éstos en lugar de acercarlos para llevarlos a Dios? Las mismas exigencias y consecuencias de su carisma peculiar, con todos los derivados sociales y jurídicos que históricamente eso ha comportado, ¿no le desencarnan y le hacen extraño, menos ejemplar, inutilizando en parte al menos su misión? Es decir, su existencia sacerdotal profunda, raíz de su existencia psicológica y social—"máscara" existencial—, ¿hasta qué punto sirve para conseguir aquello para lo que se le regala precisamente aquélla? Este seudoproblema es banal. Porque es un problema de *personalidad* natural y sobrenaturalmente bien logradas. Esa personalidad, que es la que ensambla persona y máscara, y hace surgir la autenticidad verdadera en la vida, tan necesaria, desde luego, para la eficacia pastoral. Pero de este problema práctico aquí no vamos a tratar. Una fe viva y operante en nuestro sacerdocio y su misión sabrá lograr esa personalidad auténtica y exacta, esa encarnación y adaptación debidas, esa virtualidad poderosa necesaria. Se vivirá el sacerdocio como es y para lo que es: un carisma personal al servicio de Cristo y de la comunidad eclesial, un carisma, por tanto, a la vez funcional...

* * *

En este trabajo no hacemos distinción entre obispos y presbíteros, entre sacerdotes de primero y de segundo grado. Contemplamos el sacramento del orden como una unidad. Y por lo mismo no buscamos en él más que ese fondo común de realidad y de responsabilidad que a todos los que, de uno u otro modo le reciben, atañe.

Que en la Iglesia hay distinción entre obispos y presbíteros es un hecho evidente, reconocido por Trento y cantidad de documentos

---

[19] *Teología Dogmática*, VI, Madrid 1961, p. 687.

oficiales y privados anteriores y posteriores al célebre Concilio. (Constitución *Sacramentum ordinis,* de Pío XII, por ejemplo.) Pero ¿cuál es su origen?, y ¿cuál es la naturaleza exacta de esa distinción? Problemas difíciles que el Concilio dejó sin respuesta.

El origen nos es desconocido. No hay documentación para precisar nada. Ni en la Biblia ni en la restante literatura cristiana de los primeros tiempos. Por eso caben todas las hipótesis. ¿Instituyó el Señor el sacerdocio ministerial sin distinciones más que en lo que se refiere al gobierno, a la jurisdicción? Es decir, Cristo instituye el sacramento del orden, el cual se recibe sin más en el presbiterado. El episcopado y el diaconado no son sacramentos, aunque son de origen divino, y en cuanto a la jurisdicción, los obispos son superiores a los presbíteros. En cuanto a la potestad de orden, todos iguales, aunque para ejercer ciertas funciones válida o lícitamente hagan falta las condiciones debidas.

O bien Cristo instituye el sacerdocio episcopal; de él, como de un *analogatum princeps,* se deriva el sacerdocio presbiteral, instituido o directamente por Cristo o a través de la primitiva Iglesia apostólica según los poderes de El recibidos.

Si nos limitáramos a la documentación de los primeros siglos cristianos no podríamos concluir en ningún sentido. (En San Ignacio puede discutirse si el obispo es obispo tal como hoy lo entendemos o es todavía un presbítero que preside a los demás. Lo más probable, sin embargo, parece lo primero.) Pero si nos atenemos a la que nos ofrecen los siglos siguientes, a partir de la *Traditio apostolica,* de Hipólito (hacia 215), San Cipriano, etc., y esto a pesar de la corriente adversa que provoca San Jerónimo y el Ambrosiaster y que consigue enorme eco en la Edad Media, hay que estar por la segunda concepción teológica del sacramento del orden. El presbiterado es una "degradación" (en el sentido primitivo de la palabra) respecto al episcopado, que es la cumbre del sacerdocio, hecha por la Iglesia con poderes divinos recibidos del Señor.

La ordenación episcopal es el sacramento del orden en su grado supremo. El obispo recibe el sacerdocio en plenitud en cuanto al orden y a la jurisdicción (una distinción esta un poco artificial hasta cierto punto; ya que la misión sacramental será siempre la base y raíz de toda misión canónica, en el caso del bautismo-confirmación como en el del orden; problema que aquí no podemos discutir, por supuesto). El presbítero recibe parte de esos poderes, pero en referencia al obispo,

en algún modo como desdoblamiento de los suyos; y por ende, como una especie de participación de su participación al sacerdocio de Cristo. Desde luego, para ayudarle a él, para ser su prolongación en los misterios cultuales, magisteriales, pastorales. El Ritual es elocuente a este respecto. (Trento no dice nada positivo sobre el ministerio de la predicación al hablar del Orden, por temor antiprotestante, ya que el luteranismo reducía el sacerdocio ministerial prácticamente al ministerio de la palabra) (DENZINGER, 960 y 961). Los presbíteros forman en torno al obispo el *presbyterium*, o el colegio de zagales que ayudan al Pastor, que es el gran responsable en su diócesis del Colegio Episcopal, del que forma parte, en obediencia y sumisión al centro y jefe del mismo, el sucesor de Pedro, el Papa. Por esa vinculación al obispo local (o en algunos casos más directamente al papa) los presbíteros entran a la parte del Colegio Episcopal y de la misión sacerdotal de la Iglesia universal.

En esta manera de concebir el sacerdocio de los obispos y el de los presbíteros hay que afirmar que la distinción tiene origen apostólico y por eso viene de Cristo. Pero no es necesario sostener que directamente El lo instituyera así. Unicamente podemos decir que siendo sacramento, como lo es, la ordenación presbiteral—no sólo la episcopal—tiene que proceder de Cristo directa o indirectamente, de El mismo o de los apóstoles según la tradición de El recibida. Pero no sabemos más. Cualquier afirmación más detallada no tendría fundamento sólido en la tradición eclesial.

Esta referencia del sacerdocio de segundo grado al sacerdocio episcopal o pleno deja intacta, sin embargo, la posibilidad de que aquél pudiera, en las condiciones requeridas, ser apto para la administración de todos los sacramentos, incluso el mismo del orden. La diferencia estaría únicamente en que en ese caso la potestad del presbítero sería siempre por participación y en dependencia a la plenitud y primariedad con que la posee el episcopado. Sin embargo, parece más tradicional—explíquense como se quiera los casos históricos de las bulas famosas—que el episcopado tiene la exclusiva en el conferir el sacramento que consagra nuevos ministros que administren los demás. Tanto por los datos de la tradición como por la misma naturaleza de la función parece más probable que ésta esté reservada a los que son, como padres, instrumentos y ministros plenipotenciarios del carisma sacerdotal. Cuestión abierta, sin embargo, cuya solución depende en gran parte de la potestad que se quiera conceder a la Iglesia en el

terreno sacramental. (Muy grande sin duda, ya que la historia nos dice cuántas variaciones ha habido en la administración de los mismos a lo largo de los siglos, y la Iglesia tiene conciencia, por tradición apostólica viva, de sus poderes, sin poderse en ello equivocar.)

Para los efectos prácticos es importante el concebir así o no ambos grados del sacerdocio, ya que, según la opinión que nos agrada, la "existencia sacerdotal" ha de verse vivida al máximum en el episcopado. Pero los sacerdotes de segundo grado participarán de esa realización, no con menos exigencias por sí mismo, sino con cierta diferencia en cuanto al *título* original que la fundamenta, y en cuanto a la repercusión social, que será más representativa, y más fuerte de ordinario, en el caso episcopal. La obediencia en el presbítero respecto a su obispo recibe, según esta concepción, una iluminación maravillosa. Y, por otra parte, la comunión en el carisma sacerdotal y en la misma misión sacerdotal, que une a obispo y presbítero, aunque con título y hasta cierto punto con proporciones distintas, les envuelve en mismidad de vida ejemplar y de abnegación y sacrificios pastorales en servicio de la comunidad eclesial.

BALDOMERO JIMÉNEZ DUQUE

Indice de nombres

Indice general